



3 1761 08381373 3



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

Inhalt

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft
des Judentums

Begründet von Z. Frankel

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Fünfundsechzigster Jahrgang

Neue Folge, Neunundzwanzigster Jahrgang
Januar—Dezember 1921

Herausgegeben von

Prof. Dr. M. Brann

Fortgeführt von

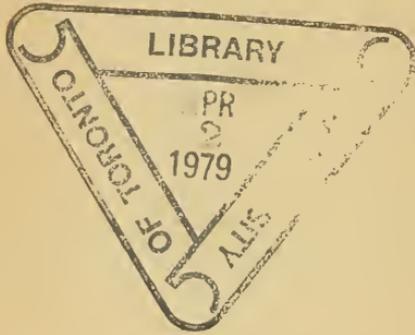
Dr. I. Heinemann

in Breslau



Breslau

Koebner'sche Verlagsbuchhandlung (Barasch und Riesenfeld)



DS
ML
ME
Tg. 0.5

Inhaltsverzeichnis für Jahrgang 1921.

Aufsätze	Seite
Stricke und Leinen. Von J. N. Epstein	357
Zur hebräischen Sprachforschung. Von Josef Mieses	246
Zur Geschichte des biblisch-talmud. Eherechts. Von Max Eschelbacher	299
Harel und Ha-Ariel Ezechiel 43, 15—16. Von William Rosenau	350
Die Bedeutung der galiläischen Synagogenausgrabungen für die Wissenschaft. Von Alfred Grotte	16
Die galiläischen Synagogenruinen und die Halakha. Von S. Krauß	211
Zu A. Grottes „Synagogenausgrabungen“. Von S. Klein	253
Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen des Menschen (Fortsetzung). Von V. Aptowitzer	71, 164
Eine neue Talmudübersetzung. Von V. Aptowitzer	289
Randglossen zu dem Aufsätze von Klein: „Zur Ortsnamenkunde Palästinas“. Von J. N. Epstein	88
Zu Epsteins „Randglossen“. Von S. Klein	370
Altenglische poetische Bearbeitung der Bibel. Von Josef Caro	32
Der Karäer al-Mu'allim (oder al-Melammed) Fadil und seine Bearbeiter. Von S. Poznanski	131
Zu dem Aufsatz „Al-Mu'allim Fadil. Von S. Poznanski	372
Zu Jahrg. 61, S. 222 ob. (betr. ibn Esra). Von S. Poznanski	87
Rochade und Notation bei Ibn Esra. Von Isidor Groß	365
Ein Beitrag zur Methode der vergleichenden Religionsforschung. Von I. Scheffelowitz	107
Der Kuß. Von Immanuel Löw	253, 323
Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme (Fortsetzung). Von Jacob Jacobson	42, 151, 221
S. M. Dubnows „Neueste Geschichte des jüdischen Volkes“. Von Selma Stern	200
Das Feldgebetbuch für die jüdischen Soldaten und Matrosen in der englischen Armee und Marine. Von N. M. Nathan	97
Das französische Feldgebetbuch. Von S. Levi	193
Hermann Cohen: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Von Albert Lewkowitz	1

Besprechungen

A. Bertholet: Kulturgeschichte Israels. Von Samuel Krauss	278
Eduard König: Wie weit hat Delitzsch Recht? Von Heinemann	373
O. Stählin: Die hellenistisch-jüdische Literatur. Von I. Heinemann	90
Dalman, Prof. D. Dr. D. Gustaf: Orte und Wege Jesu. Von Prof. Dr.-Ing. Alfred Grotte	376
Sven Hedin: Jerusalem. Von F. Babinger	190
Hermann L. Strack: Einleitung in Talmud und Midraš. Von J. Krenzel	189
Jacob Sänger: Mose ben Maimuns Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba Bathra (Kap. I—IV). Von Moses Fried	283
Dr. Zunz: „Sittenlehrer“. Von H.	379
Adolf Kober: Grundbuch des Kölner Judenviertels 1135—1425. Von Willy Cohn	281
S. Rothschild: Beamte der Wormser Jüdischen Gemeinde (Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart). Von E.	187
Holtzmann: Uebersicht über die von 1914—1917 erschienenen Schriften zur nachbiblischen jüdischen Literatur. Von H.	380
Bücherschau	91, 190, 285
Protokolle der Gesellschaft für die Wissenschaft des Judentums	95, 96, 286
Geschäftsbericht für das Jahr 1920	93
Satzungen der Gesellschaft für die Wissenschaft des Judentums	381

Hermann Cohen: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.

Von Albert Lewkowitz.

Zu den zentralsten Besitztümern einer Gemeinschaft gehört ihre Religion. Denn mehr als in anderen Kulturschöpfungen, selbst als in Kunst und Wissenschaft, spricht sich in ihr die Eigenart und menschheitliche Bedeutung einer Gemeinschaft aus. Wie gilt dies besonders von unserer Gemeinschaft, die durch die Religion und um ihretwillen den Sturm der Jahrtausende überdauert! Daher haben sich die entschiedensten Versuche, unsere Gemeinschaft aufzulösen, ebensosehr gegen das, was uns vereint, das Judentum, als gegen die Juden gerichtet. Denn es konnte nur als eine Frage der Zeit erscheinen, wann es aufhören würde Juden zu geben, wenn einmal Wert und Wahrheit des Judentums vernichtet wäre. Und wie rücksichtslos konnte gegen eine Gemeinschaft vorgegangen werden, in der die Menschheit nicht ihren Lehrer anzuerkennen braucht! In Delitzsch' „Große Täuschung“ liegt diese Tendenz zu Tage.

So ist es die Lebensfrage unserer Gemeinschaft, mit welcher Kraft und Tiefe die Bedeutung unseres religiösen Erbguts unsere Seele erfüllt und unser Leben bestimmt. Mehr als in jeder anderen Gemeinschaft sind daher die religiösen Führer die Lebensquellen unserer Gemeinschaft. Hermann Cohen ist dem Judentum unserer Zeit der religiöse Führer geworden, der in der ethischen Wucht seiner Persönlichkeit Wollende und Nichtwollende zwang, auf seine Verkündigung der Wahrheit des Judentums zu hören.

Wenn aber zwei Propheten nicht dasselbe geweissagt haben, weil ihre Individualität verschieden war, so gilt dies erst recht von so viel vermittelterer Verkündigung der

Wahrheit, wie es die philosophische ist, die stets der wissenschaftlichen Problemlage der Zeit entspringt. Dies gilt auch für Cohen, wie sehr er glaubte, die zeitlose „Religion der Vernunft“ aus den Quellen des Judentums erschlossen zu haben. Die Annahme der zeitlosen Geltung seines philosophischen Systems ist vielmehr selbst geschichtlich zu verstehen und zu würdigen.

Hermann Cohen gehört zu den Erneuerern der systematischen Philosophie in der Gegenwart und ist nur aus dieser Aufgabe und Leistung zu verstehen. Wohl gab es vor Cohen eine angesehene Geschichtsschreibung der Philosophie, wir nennen nur die Namen Ed. Zeller und Kuno Fischer. Aber nur schüchtern und zaghaft wagte sich eine systematische Stellungnahme zu den philosophischen Problemen hervor. Denn die Naturwissenschaft beanspruchte die Stelle der Philosophie als der Begründerin einer wissenschaftlichen Lebensanschauung und stützte diesen Anspruch auf die das wissenschaftliche Weltbild und das soziale Leben revolutionierende Macht der naturwissenschaftlichen Entdeckungen. Die theoretische Aufhellung der Phänomene der Wärme, des Lichts, des Magnetismus, der Elektrizität usw. hatte nicht nur die Erkenntnis der Natur um weite Gebiete ausgedehnt, hatte nicht nur zu technischen Erfindungen geführt, die das wirtschaftliche und soziale Leben von Grund auf veränderten, sondern die allen diesen Entdeckungen zur Grundlage dienende Methode der Naturwissenschaft, ihre mechanistische Erklärungsart, schien den Schlüssel zu allen, auch den noch nicht gelösten Rätseln der Natur und Geisteswelt dazubieten. Kraft und Stoff, Materie und Bewegung wurden die Realitäten, auf die alle Wirklichkeit reduziert werden sollte. So führte der Aufschwung der Naturwissenschaften zu einem theoretischen Materialismus, der in Vogt, Büchner, Moleschott seinen Gipfel erlangte.

Dieser theoretische Materialismus aber wurde zur Lebensmacht dadurch, daß er die theoretische Rechtfertigung des

mit der Industrialisierung und Politisierung des neuen Deutschland sich ausbreitenden Geistes des praktischen Materialismus wurde. Die Energie der wirtschaftlichen und politischen Inanspruchnahme absorbierte alle seelischen Kräfte, so daß das Interesse an geistigen Werten und der Glaube an sie sank.

Aus diesen Umwälzungen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, die zur Zersetzung der Geisteswelt des deutschen Idealismus geführt hatten, aber sollte auch die Erneuerung des idealistischen Geistes hervorgehen. Insbesondere vertieften die sozialen Kämpfe der neuen Gesellschaft die Erkenntnis der Zusammenhänge von Wirtschaft und Recht. Und wie hierdurch die politischen Parteien zu wirtschaftlichen wurden, nährte die erstarkende Staatsgesinnung das Bewußtsein von der Aufgabe des Staates, der sozialen Probleme Herr zu werden. Marx und Lassalle wurden die Führer zu einem neuen, dem Realismus sich entgegenstimmenden sozialen Idealismus, die Vorkämpfer einer idealistischen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens auch in den Kreisen ihrer politischen Gegner. Und dieses Ethos entzündete eine neue Kunst, die Kunst des sozial-ethischen Naturalismus. Denn sowenig Blumen aus dem Sande der Wüste, vermag eine Kunst aus schwunglosen Seelen emporzublühen. Und endlich führte die Naturwissenschaft selbst zur Erkenntnis, daß die mechanistisch-atomistische Methode, ein so bedeutsames Instrument der Naturerkenntnis sie auch war, nicht zur Bewältigung des Naturproblems in seiner Ganzheit, geschweige der Probleme der geistigen und geschichtlichen Wirklichkeit hinreichte. Johannes Müller, Du Bois-Reymond, Helmholtz brachen den Bann des Materialismus.

Diese neo-idealistischen Tendenzen erhielten ihre stärkste theoretische Zusammenfassung in der Philosophie des Neukantianismus. Immer deutlicher erkannte man, daß die Spannung der Gegensätze in der Lebensanschauung der

Zeit aus gleichen Ursachen eine gleiche geworden war, wie in der Zeit der Aufklärung. Denn auch jene wichtige Epoche in der kulturellen Entwicklung der Menschheit war von dem Kampf um das Recht der sittlich-religiösen Lebensanschauung gegenüber der mathematisch-mechanischen Erkenntnisart der neu begründeten Naturwissenschaft erfüllt. Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Voltaire und Rousseau ringen um die Vereinigung dieser Gegensätze, bis Kant auf einem neuen wissenschaftlichen Wege dasselbe Ziel erstrebt und erreicht zu haben schien. In der Kantischen Philosophie, wie in der Kantischen Persönlichkeit schienen die widerstreitenden Geister naturwissenschaftlichen Denkens und sittlich-religiösen Wollens und Glaubens vereinigt. So wurde der Ruf „Zurück zu Kant“ das Losungswort der Denker, die von der Philosophie Erhellung der Lebensanschauungsprobleme der Zeit forderten.

Hermann Cohen darf das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, in wissenschaftlicher Tiefe und sittlicher Wucht die Erneuerung der Kantischen Philosophie in einem solchen Geiste vollzogen zu haben, daß nicht der Buchstabe, sondern die Methode der Kantischen Philosophie zur Bewältigung der Probleme der Gegenwart fruchtbar gemacht wurde. Wir müssen es uns hier versagen, eingehender das System der Cohenschen Philosophie, diese originale Neubegründung der systematischen Philosophie in Kantischem Geiste, darzustellen. Nur seine Grundlinien seien dargelegt, da aus ihren theoretischen Fundamenten auch die Cohensche Religionsphilosophie allererst verstanden werden kann.

Der Grundcharakter der Cohenschen Philosophie ist Kampf gegen den Materialismus. Ein Kampf auf dem Felde der Wissenschaft aber kann nur geführt werden durch theoretische Ueberwindung der Gegner. Das Fundament der Verfechter des Materialismus war die Naturwissenschaft. Cohen nimmt auf dem gleichen Boden Stellung, ja erweist das theoretische Recht der mathematisch-mechanischen

Methode der Naturerkenntnis, um gerade von der gleichen Voraussetzung der Geltung der Newtonschen Wissenschaft das Recht des Idealismus zu erweisen.

Die Newtonsche Wissenschaft, die mathematische Physik, ist nichts weniger als eine Sammlung einzelner isolierter Beobachtungen, sondern eine konstruktive Schöpfung des mathematisch-physikalischen Denkens. Mathematische und naturphilosophische Prinzipien wie Zahl, Raum, Bewegung, Substanz, Ursache tragen diesen Bau und begründen seine Einheit. Durch diese Prinzipien erschafft die Physik ein System von Erkenntnissen, die die Spontaneität und die Fruchtbarkeit des wissenschaftlichen Denkens erhellen, die aber auch zeigen, daß die Natur nicht dem Forscher eine gegebene Wirklichkeit bedeutet, deren Züge er einzeln abzubilden versucht. Vielmehr gehen in jedes einzelne Urteil über irgend ein Phänomen der Natur all die konstruktiven Voraussetzungen der mathematischen und naturphilosophischen Prinzipien ein, auf denen die Physik ruht. Mit welchem Recht behauptet alsdann der Materialismus in der Naturwissenschaft ein Abbild der Wirklichkeit zu besitzen, in ihren Begriffen die Realität selbst erfaßt zu haben? Wird nicht vielmehr durch jene konstruktiven Voraussetzungen die gesamte Naturwissenschaft nur ein subjektives Spiel mit Begriffen? Hierdurch aber würde nicht allein der Materialismus, sondern der wissenschaftliche Charakter der Naturwissenschaft selbst in Frage gestellt.

Nur eine Revision des Verhältnisses von Natur und Naturwissenschaft vermag aus diesem Dilemma herauszuführen. Ist die Abbildstheorie durch den konstruktiven Charakter der Naturwissenschaft ausgeschlossen, so ist es nach Cohen ein nicht minderer Dogmatismus, die Naturwissenschaft auf eine „Wirklichkeit“ zu beziehen, die nicht mit der Naturwissenschaft selbst identisch wäre. Nur dasjenige ist wirklich, was wahr ist, denn erst durch die Wahrheit eines Gedankens und lediglich in ihr wird die „Wirklichkeit“ des

Gedankens festgestellt. Wahrheit und Wirklichkeit des Gedachten sind ein und dasselbe. Die Wahrheit des Gedachten aber kann nicht anders als durch seine Begründung sichergestellt werden. Seine Begründung aber erhält der Gedanke durch die Methode, in der er gewonnen wird. So weist das Problem der Wirklichkeit auf die Wahrheit, diese auf die Methode der Erkenntnis zurück.

Cohen ist sich des Gegensatzes seiner Anschauung zur gewöhnlichen Unterscheidung von Wirklichkeit und Erkenntnis bewußt, weist aber diese Unterscheidung zurück, da sie nur darauf beruht, daß die „Empfindungen“ der Individuen auf eine „Außenwelt“ bezogen werden. Diese Beziehung setzt aber, da die Außenwelt nicht unmittelbar gegeben ist, bereits das Denken voraus, so daß also die „Wirklichkeit“ der Außenwelt eine „gedachte“ ist.

Natur ist daher der Inbegriff oder das System der Naturwissenschaft, welche ihre Erkenntnis in der Methode der Physik entfaltet und begründet. Die Naturwissenschaft ist die Objektivierung der Empfindungen zur Totalität eines Erkenntniszusammenhanges. Die logische Kontinuität des Erkenntniszusammenhanges ist seine Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Kontinuität wäre zerrissen, wenn an irgend einer Stelle irrationale Momente auf das Beweisverfahren der Wissenschaft Einfluß gewännen. Auch die „Empfindungen“ dürfen nicht als gegebenes Material der Erkenntnis anerkannt werden, sondern bedeuten im wissenschaftlichen Denken nur Problemstellungen der Forschung selbst, die in der autonomen Methode der Forschung gelöst werden. So begründet Cohen in geschlossenem rationalistischem Geiste seine „Logik der reinen Erkenntnis“, führt Cohen den Rationalismus als Waffe gegen Materialismus und Sensualismus.

Aber gerade diese Absolutheit des rationalistischen Standpunktes bietet die Möglichkeit und Notwendigkeit des wissenschaftlichen Einwands. Es ist wahr, daß die Beziehung der Empfindungen auf eine Außenwelt die Realität

der Außenwelt voraussetzt. Ist es aber zutreffend, daß nur das Denken die Wirklichkeit der Außenwelt sichert und sie also zugleich als gedacht erweist? Gibt es nur logische Gewißheit? Beruht nicht der fundamentale Unterschied zwischen Physik und Mathematik auf der alogischen Voraussetzung einer Wirklichkeit, zu welcher die Physik durch Beobachtung und Denken vorzudringen sucht? Darum können wir uns der Identifizierung von Wirklichkeit und Erkenntnis nicht anschließen¹⁾.

Nichtsdestoweniger aber bleibt dennoch dem Materialismus gegenüber der Beweis zu Recht bestehen, daß das naturwissenschaftliche Weltbild eine konstruktive Schöpfung des Geistes, die Begriffe der Physik nicht absolute Realitäten sind. Mögen Materie und Bewegung Grundbegriffe der Physik sein, so sind sie dennoch nicht die Wirklichkeit, sondern nur eine Auffassung der Wirklichkeit, und zwar derjenigen Wirklichkeit, die anorganische Natur genannt wird.

In gleicher Energie wie die Autonomie der Naturerkenntnis gegenüber dem Sensualismus der Abbildstheorie, hebt Cohen die rationale Autonomie des sittlichen Willens gegenüber dem Eudämonismus als den Charakter der Sittlichkeit hervor. Wie in der „Logik“ die Naturwissenschaft, wird in der „Ethik des reinen Willens“ die Rechtswissenschaft als konstruktive Schöpfung des sittlichen Willens erwiesen. Das Recht ist nicht ein Faktum der Natur, sondern eine Satzung des Willens, stellt nicht fest, was ist, sondern gebietet, was sein soll. Was sein soll, kann nicht aus dem urchaseden werden, was bloß ist. So ist es unmöglich, Recht und damit Sittlichkeit aus der Erkenntnis der Natur abzuleiten, als dem Inbegriff des Seienden. In eigener Methode muß das Recht begründet werden. Das zu begründende

¹⁾ Vgl. Näheres in des Vf.'s „Religionsphilosophie des Neukantianismus“. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Bd. 144 und „Krisis der modernen Erkenntnistheorie“. Arch. f. system. Philos. Bd. 21.

Sollen des Rechts kann nur in einem Zweck begründet werden. Wie die Natur die Einheit des Naturdenkens ist, ist das Recht die Einheit des Willens als höchster Zweck. Die Einheit des Willens ist unmöglich herzustellen, solange der Trieb den Willen bestimmt. Nur durch eine Gesetzgebung ist die Vielheit wollender Menschen zur Einheit gemeinschaftlichen Willens zu verbinden, nur durch eine feste Richtung des Willens die Einheit der Persönlichkeit zu begründen.

Die Einheit der Persönlichkeit und die Einheit der Gemeinschaft wird im Recht hergestellt durch die objektive Gestaltung des Gemeinschaftslebens. Das Recht ist Recht des Staates, und der Staat beherrscht das Leben der Bürger durch die Idee der Gerechtigkeit. Nicht um diesen oder jenen Staat in seinem Bestande zu sichern oder seinem Machtstreben zu dienen, werden im Recht Gesetze gegeben, sondern um das menschliche Zusammenleben mit sittlichem Geiste zu durchdringen, schafft das Recht die Einheit des Staates als den Zweck einer idealen Gemeinschaft sozialer Gerechtigkeit. Gegenüber der Anarchie der Interessen bedeutet der Staat die Idee menschlicher Gemeinschaft.

Darum aber darf die menschheitliche Gemeinschaft auch nicht an den Grenzen des Staates ihr Ende finden. So notwendig die Versittlichung der engeren Sphäre des nationalen, staatlichen Lebens ist, darf der überstaatliche Zusammenhang der Völker und Staaten nicht außer Acht gelassen werden. Die Idee der Menschheit ist die höchste Idee der Ethik, die auf dem Wege des Rechts zu realisieren ist. Im Dienste des Rechts und damit des Staates und der Menschheit gewinnt der Wille objektive Einheit. Dieser reine Wille zu werden ist Aufgabe des Menschen. In ihm begründet er seinen menschheitlichen, seinen Persönlichkeitswert.

Es ist das Ruhmeszeugnis der jüdischen Ethik, daß sie diesen rationalen Idealismus der Versittlichung des

sozialen Lebens stets zum Leitstern hatte. Nicht frommes Schwärmen, sondern gutes Handeln fordern die Propheten. Und gutes Handeln bedeutet ihnen nicht kultische Handlungen, sondern Liebe und Gerechtigkeit zu üben. Die Absolutheit der sittlichen Ideen gegenüber den Utilitäten des Lebens halten sie aufrecht. Und gerade weil sie in ihrer Gemeinschaft wurzeln, fordern sie die Durchdringung der Gemeinschaft ihres Staates mit dem Geiste der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist ihnen aber nicht an die Gemeinschaft ihres Volkes gebunden. Alle Völker sind berufen und verpflichtet zur Gemeinschaft des Rechts und des Friedens. Das messianische Zeitalter der Gerechtigkeit und Liebe als Erkenntnis Gottes und Erfüllung seines Willens ist ihnen das Ziel der Geschichte der Menschheit. So hebt Cohen den sozial-ethischen Idealismus und Universalismus der jüdischen Ethik wuchtig heraus.

Es ist deutlich, wie der Cohensche Bau der Ethik im reinen Stil des sittlichen Idealismus errichtet ist. Eine empfängliche und reiche Natur hat an den Quellen des jüdischen, griechischen, deutschen Geistes gesogen. Propheten, Philosophen, Staatsmänner, haben ihn innerlich gebildet, die sozialen Probleme der Zeit, die geschichtsbildenden Mächte der Nation und des Staates haben seinen Blick gefesselt, und alle Mächte der Geschichte haben ihn dennoch nicht festgehalten. Seine Ethik errichtet er nicht auf dem Grunde des geschichtlichen Wandels, sondern auf der Höhe des Vernunftideals der wahren Menschheit. Das gibt seiner Ethik den enthusiastischen Zug prophetischer Unbedingtheit, die allen Kompromiß mit dem Relativismus des geschichtlichen Lebens verschmäht, die den Sensualismus grimmig befehdet und platonische Staatsgesinnung und Kants Imperativ des Gesetzes in jüdischem Geiste zum Ideal sozialer Gerechtigkeit vereinigt.

Auch hier aber gilt es, auch die Mängel des ethischen Rationalismus anzuerkennen. Der ethische Rationalismus

bekämpft den Subjektivismus der Lebensanschauung, den Eudämonismus und Utilitarismus, zeigt deren Gegensätzlichkeit zu aller Kultur des Gemeinschaftslebens, die nur auf dem Heroismus der Selbstgesetzgebung gegründet sein kann. Gesetz im Gegensatz zu Trieb und Interesse begründet die Objektivität des Willens. Der Wille zum Gesetz ist der Wille zur Persönlichkeit, zur Begründung der Sittlichkeit. Und es ist zweifellos, daß dieser Wille zur Objektivität, der Wille zum Sollen eine von allem Triebleben und auch von allem Erkennen verschiedene Richtung der Kultur, die Kultur des Handelns begründet. Läßt sich aber der reine Wille zum sittlichen Ideal je aus seiner Verflechtung in das geschichtliche Leben befreien? Ist der Inhalt des sittlichen Ideals unabhängig von den Kämpfen und Nöten des Lebens in abstraktem Rationalismus zu erkennen?

Gerade die Cohensche Staatsethik zeigt uns ihre bestimmte Orientierung an den sozialen Problemen der Zeit, den Versuch den Staat zum Fundament der sittlichen Kultur zu machen, während Kant selbst dem Staat nur eine prohibitive Bedeutung beimaß, und hierin den Einfluß der Bismarckschen preußischen Staatsgesinnung und der geschichtlichen Erlebnisse auf den philosophischen Ethiker. So wenig es Kant gelingen konnte, aus dem kategorischen Imperativ das System der Pflichten, aus der Form des Gesetzes seinen Inhalt abzuleiten, ist die Cohensche Staatsethik eine zeitlose rationalistische Konstruktion, sondern die rationale Formulierung seiner geschichtlich gewachsenen ethischen Ueberzeugungen.

Darum ist auch die Bindung der Ethik an die Rechtswissenschaft eine unberechtigte Einengung des sittlichen Bewußtseins. Wenn Kant den Unterschied von Recht und Sittlichkeit wohl zu äußerlich in Legalität und Moralität faßte, wenn zugegeben wird, daß das Recht den sittlichen Ernst der Erfüllung seiner Forderungen mit erstrebt, ohne diesen erzwingen zu wollen, so formuliert das Recht doch

nur ein Teilgebiet des sittlichen Geistes. Das aber heißt, daß gerade die innerlichsten Angelegenheiten des sittlichen Lebens nicht in der rationalistischen Sphäre des Rechts, sondern in der irrationalen Tiefe des Gefühls, des Liebens und Widerstrebens, des Ringens und Suchens, ja letzthin nicht in der Sphäre des Handelns und auch nicht des Empfindens, sondern des seelischen Seins liegen.

Was der ethische Rationalismus an Stoßkraft der sittlichen Forderung gewinnt, muß er entgelten an nicht reiner Anerkennung der Bedeutung des geschichtlichen Lebens für das Werden der sittlichen Ideen, an Einschränkung des sittlichen Lebens auf die Realisierung von Ideen, auf die Sphäre des Handelns.

Cohen selbst erkannte diese Schwäche der rationalistischen Ethik. Seine Religionsphilosophie sollte den Ausgleich schaffen. Die Ethik hatte als das Ziel des menschlichen Lebens das ideale Reich der Menschheit aufgestellt. Ein Ziel, zu groß, als daß es anders als in der unendlichen Arbeit des geschichtlichen Lebens verwirklicht werden könnte. So fordert die Ethik die Unendlichkeit der Geschichte als Schauplatz der sittlichen Idee. Was aber gewährleistet diese Unendlichkeit? Die geschichtliche Erfahrung ist nicht dazu angetan, die Unendlichkeit der sittlichen Zukunft zu sichern. Dazu genügt sie zu wenig der sittlichen Forderung, geschweige, daß sie den ewigen Fortschritt der sittlichen Arbeit auch nur wahrscheinlich machen könnte. Ohne diese Gewißheit aber schwebt alle sittliche Arbeit in der Luft. Diese Gewißheit gibt die Religion. Gott ist die Realität, die Natur und Geschichte dem sittlichen Endziel entgegenführt. Ist Gott? Was ist Gott?

Die Natur als der Inbegriff naturwissenschaftlicher Erkenntnis hat an sich keine Beziehung zum Sittlichen. Darum ist aller Pantheismus ein Rückfall in Mythologie und Verschleierung des religiösen Problems, auch eine Gefährdung des Unterschiedes von Sein und Sollen. Das Sittliche, das

Reich des reinen Willens, ist Idee und als solche verschieden von der Idee der Natur. Was sichert den Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit, ohne den die sittliche Idee nicht wirklich werden kann? Natur und Sittlichkeit sind nicht der ganze Kosmos der Realität. Sie beide vereint die Realität Gottes. Gott als die Urmacht des Heiligen erschafft die Natur und sichert die unendliche Zukunft der sittlichen Idee. Gott ist die Idee des Guten als Grund und Herrscher des Seins. Der Grundsatz der Wahrheit fordert die Idee Gottes als die Idee des Zusammenhanges von Natur und Sittlichkeit. Der Ideencharakter von Natur und Sittlichkeit gewährleistet diese Forderung. In der Idee Gottes vollendet sich das System der Ideen.

Dieser Gott der Ethik aber erhält seinen vollen Sinn erst im religiösen Bewußtsein. Wenn die Ethik sich damit begnügt, das unendliche Ziel der sittlichen Arbeit, die Idee der Gemeinschaft aufzustellen, so schafft die Religion diese Gemeinschaft. Die Tatsache des Leids ruft unser Mitgefühl wach und verwandelt den Nebenmenschen in den Mitmenschen. Der Religion ist das Leid nicht ein Rätsel, sondern ein Sporn zu sozialer Hilfeleistung. Sie grübelt nicht über den Rätseln des Lebens, sondern sieht in dem Armen den Bruder, dem beizustehen, religiöse Pflicht ist. So führt die Religion der Ethik das warme Blut des Solidaritätsgefühls zu. In diesem Sinne haben die Propheten die jüdische Religion vom Mythos geschieden. Nicht die Schicksale Gottes, sondern das Mitgefühl mit den sozial Leidenden steht im Mittelpunkt der jüdischen Religion. Aber kein Mitgefühl der bloßen Rührung, sondern das Mitgefühl, dem die soziale Liebestat entspringt, das die Energie der sittlichen Reformarbeit hervorrufft.

Wenn das Mitgefühl den Einzelnen aus seiner seelischen Isolierung heraushebt und ihn dem Mitmenschen verbindet, so begründet das Schuldbewußtsein die religiöse Individualität. Im Sündengefühl erfaßt sich das Ich in

seiner Besonderheit. Wenn die Ethik den Einzelnen nur als Träger des allgemeinen Gesetzes kennt, das er zu erfüllen hat, wenn das religiöse Mitgefühl den Nebenmenschen zum Mitmenschen umschafft, so bringt das Schuldbewußtsein die sittliche Kraft und Tiefe des Individuums ans Licht. In der Läuterung von der Sünde, in der Reue, in der Selbstheiligung der Buße, in dem Vertrauen auf Gottes Liebe und Verzeihung, in der Versöhnung mit Gott stellt sich die innigste Verbindung von Mensch und Gott her. Die Idee der Versöhnung, die Selbstheiligung der Persönlichkeit bildet den Mittelpunkt der jüdischen Religion, wie die Idee des einzigen Gottes der Gerechtigkeit und Liebe, die Idee der Schöpfung, der Offenbarung, des Messias von demselben Geiste des religiösen Idealismus durchdrungen sind.

So zweifellos es ist, daß das religiöse Bewußtsein der tiefste Grund der Cohenschen Persönlichkeit ist, so schwierig ist die Stellung der Religion im System seiner Philosophie. Jene Umbiegung des Wirklichkeitsbegriffs in die Idee der Wahrheit, die Identifizierung von Wirklichkeit und Wissenschaft nimmt wie dem Menschen so Gott den greifbaren Sinn ihrer Realität. Teilt der Mensch die Unbestimmtheit seiner „Realität“ mit aller natürlichen Wirklichkeit, so wird Gott vollends zur Idee des Zusammenhanges zweier Erkenntnisgebiete. Der Ideencharakter Gottes aber schränkt seine religiöse Bedeutung zum Symbolbegriff ein. Gott wird die Idee der vollendeten Sittlichkeit, und es ist nicht deutlich, wie dieses Symbol Gegenstand des religiösen Bewußtseins zu werden vermag. Auch bei Cohen kommt es trotz aller persönlichen Religiosität zu einer Humanisierung der Religion, die alles ursprünglich Religiöse, d. h. Metaphysische, aufhebt.

Wohl sind Leidempfinden und Sündenbewußtsein geeignet, in einer solchen Stärke erlebt zu werden, daß sie aus der Sphäre des Zeitlich-Empirischen heraustreten und zur Offenbarung des absoluten Lebensgrundes werden. Das Mitgefühl mit dem Bruder aber unterscheidet sich gerade

da, wo es religiös ist, von dem bloß humanen Empfinden dadurch, daß, wie in aller Kreatur, so besonders in dem Mitmenschen Gott geliebt und geehrt wird. Dies aber ist nur möglich, wenn Gott nicht Idee, sondern Quell und Ziel des Lebens, Vater und Hort ist. Und ebenso ist das sittliche Bewußtsein einer solchen Stärke fähig, daß die sittliche Gesinnung, die Tat, die Sünde, die Reue, Buße, Versöhnung eine unmittelbare Beziehung auf Gott erhält, aus der Sphäre der Ethik in die der Religion eintritt. Dann aber bedeutet diese Verwandlung des Bewußtseins ein Versinken in den Urgrund des persönlichen Lebens und das Innewerden eines über alles Begreifen hinausgehenden Zusammenhanges von Mensch und Gott. Alle Kraft und Glut des religiösen Empfindens kann die Cohensche Philosophie nicht von dem Schatten befreien, daß Gott in diesem System des Rationalismus nicht zu klarer Wirklichkeit kommt. Darum bleiben auch die religiösen Begriffe der Schöpfung, Offenbarung, Versöhnung in der Schwebe.

Durch den strengen rationalistischen Zug der Cohenschen Philosophie aber gelangen die rational-ethischen Momente des Judentums zu energischer Bestimmung. Wenn Mendelssohn Judentum und Vernunftreligion bestenfalls als einander ergänzende Größen behandelt, so bringt Cohen die jüdische Religion und die Vernunftreligion nahezu zur Identität. In einer zu bewundernden Energie und Fruchtbarkeit der philosophischen Exegese durchleuchtet Cohen das jüdische Schrifttum, um seine rational-ethischen und religiösen Ueberzeugungen als den Kern des Judentums zu erweisen. Und während Maimonides nur in einer starken Verschiebung der die Exegese leitenden ethischen und intellektuellen Gesichtspunkte die Bibel und Aristoteles zur Uebereinstimmung bringen konnte, besteht eine innere Verwandtschaft zwischen der Gedankenwelt der Bibel und den ethisch-religiösen Werten, die Kant und der Neukantianismus als Wesen der Vernunftreligion bestimmten. Ist ja doch die

religiöse Ideenwelt der Aufklärung im wesentlichen die Säkularisierung der biblischen Ideen und hat Cohen ein Recht, die spezifisch Kantisch-Cohensche Religion der Vernunft in der Bibel wiederzufinden, da sie aus ihr stammt. Die ethische Bedeutung des Monotheismus, der sittlichen Autonomie in Sünde und Versöhnung, die unendliche Perspektive des Messianismus, die soziale Richtung der jüdischen Ethik und ihr idealistischer Universalismus werden hierdurch in ihrer menschheitlichen Bedeutung enthüllt. Ein solcher Erweis aber kann in seinem Wert für die religionsphilosophische Erkenntnis und kulturphilosophische Anerkennung des Judentums nicht hoch genug bemessen werden.

Die Bedeutung der galiläischen Synagogen-Ausgrabungen für die Wissenschaft *).

Von Prof. Dr. ing. Alfred Grotte in Breslau

Mit der Ausgrabung und zweifelsfreien Feststellung der 11 (bezw. 12) galiläischen Ruinen antiker Synagogen ist die Forschung um eine hochbedeutsame Materie bereichert worden. Geschichte, Wissenschaft und Kunst des Judentums teilen sich hierin in gleicher Weise. Die größte Bedeutung dieser Funde liegt darin, daß es sich um Entdeckung der wohl ältesten Synagogen handelt. Kunsthistorisch betrachtet ist diese Forschung nicht minder bedeutsam. Füllen doch diese verschollenen, nunmehr mit größtem Fleiße und tiefgründiger Sorgfalt wenigstens im Bilde rekonstruierten Bauten eine Lücke aus, die seit Bestehen einer Systematik des Kirchenbaues die Gelehrten beschäftigte: die Lücke zwischen der heidnisch-römischen und der ältesten christlichen Basilika, letztere uns aus 2 Beispielen im heiligen Lande bekannt. Auch hierin also ein Anknüpfen des jungen Christentums an jüdische Vorbilder. Andererseits bereicherten die Funde die Kenntnis der bislang in nicht allzu vielen Beispielen bekannten römisch-hellenistischen „Barocke“. Gerade diese formale Gestaltung der Synagogen Galiläas ist aber grundlegend für deren historische Stellung; aus ihr allein konnten die Forscher als Erstellungszeit die Severische Epoche annehmen. Quellenmaterial war sonst nicht vorhanden.

An sich ist die Kenntnis von diesen Synagogen nicht neu. Das neuzeitige Schrifttum der Juden hat sich z. B.

*) „Antike Synagogen in Galiläa.“ Von Reg.-Baum. Kohl und Prof. Dr. Watzinger (Tübingen). Leipzig 1916. Verlag J. C. Hinrichs. 60 Mk. und Zuschläge.

wiederholt mit dem eigenartigen Vorkommen von Tiergestalten an diesen Ruinen befaßt. Denn schon 1852 bezeichnet Robinson diese als Synagogen, denen er fälschlich den Heidentempel von Kadesch zurechnet. Ihm folgen Renan, Wilson, Conder, Kitchenier. Aber erst letzterem, dem bekannten Heerführer im deutschen Kriege, ist die absolute Feststellung, daß die Ruinen Synagogen seien, zuzuschreiben. Nun erst, 1886—1903, setzen deutsche Forscher ein (Schuhmacher, Thiersch, Hölscher); ihnen folgen 1905 Kohl, Watzinger und Hiller, von denen die beiden zuerst genannten 1907 die Grabungen im Auftrage der D. O. G. in umfassender Weise fortsetzen, Stein für Stein erwägend, messend, im Bilde festhaltend. — So entstand das prächtige, für die jüdische Wissenschaft so hochbedeutsame Werk mit seinen 306 Abbildungen und 18 Tafeln. Leider ist Kohl bald nach Kriegsausbruch gefallen.

Ein überraschendes Ergebnis der Forschung ist wohl die Feststellung, daß die Synagogen völlig überdacht waren. Krauß, der sich eingehend mit diesen Entdeckungen befaßt hat¹⁾, erwähnt Beispiele von Synagogen ohne Bedachung aus alten und neueren Quellen; beachtenswert scheint mir sein Hinweis auf Baba bathra 3 b, wo von Sommer- und Wintersynagogen die Rede ist, so daß er diese Frage offen lassen möchte, umsomehr als sich in einigen der in Frage kommenden Orte tatsächlich zwei Synagogen in ihren Trümmern feststellen ließen. Die Verfasser glauben an ein ehemaliges Satteldach auf Grund vorgefundener Werkstücke, die, wie z. B. die Geisonecken, darüber kaum ernststen Zweifel lassen. Während aber noch Kitchenier über dem ganzen Raume eine Säulenarchitektur verteilt, analog

1) Vgl. G. F. P. F. 3. Veröff. „Die galil. Synagogen-Ruinen“, Berlin 1911, ferner Bespr. i. Lit. Zentralbl. 1916, S. 736, endlich im Israel. Fam. Bl. Nr. 20, 1917.

dem ägyptischen Tempel, spricht schon Gurlitt¹⁾ die Vermutung aus, es sei im Innern ein freier, säulenloser Raum; dies wird nun durch die Ausgrabungen bestätigt. Die nun vor unserem geistigen Auge erstehende Basilika (ohne Ueberhöhung des Mittelschiffes, mit Emporen über den seitlichen), ist indessen sowohl in baulicher als auch in ritueller Hinsicht ein Rätsel, dessen Lösung noch eingehenden Ansichtsaustausches seitens jüdischer Theologen bedarf.

Ubereinstimmend zeigen die Synagogen die zunächst unerklärliche Anordnung von 3 Türen in der „Orientierungs“-Wand, von der zweifelsfrei angenommen werden muß, daß sich ihr die Betenden zuwandten; sie liegt, je nach der Lage des Nationalheiligtums im Süden²⁾, Westen oder Osten. Nähme man nun, analog dem bisher bekannten Synagogentyp, den ארון הקדש gegenüber der Eingangswand an, so ergäbe sich die allem Ritus hohnsprechende Gepflogenheit, der heiligen Stadt beim Beten den Rücken zuzuwenden³⁾. Da nun aber erfahrungsgemäß sich jedes Bauprogramm nach zwecklichen Rücksichten ergibt, nicht umgekehrt der Ritus sich nach dem Bauschema richtet und am allerwenigsten bei Neubauten (!), ist die Annahme der beiden Verfasser, der heilige Schrein hätte nächst der Orientierungswand gestanden, kaum ernsthaft zu bezweifeln. Nun findet sich auffallenderweise in Irbid (Arbela) die „orientierte“ Südseite an einen Felsen angebaut, so daß der Eingang von der Ostseite erfolgte. In dieser Südwand fanden Kitchener und Guérin eine halbkreisförmige Nische; sie erklärten sie

¹⁾ Handb. d. Architektur, IV. T., 8. Halbb., Heft 1, Stuttgart 1906.

²⁾ So (in der größten Synagoge) in Kapernaum, Chorazin, Umm el'Amed, Mêrôn, Kefr Bir'im En Nabratên, Ed-Dschisch.

³⁾ Dalman führt an, daß M. M i e s e s (Bloch'sche Wochenschr.) daraus „die alte Vorstellung von einem Göttersitz im Norden“ ableitet. K r a u ß ersieht in dieser Nordrichtung (?) der Betenden eine „gedankenlose Nachahmung südjudäischer, tempelwärts gerichteter Synagogen“. Beide Ansichten scheinen mir völlig unhaltbar.

als Mihrab einer Moschee, die hier in späterer Zeit durch Adaptieren der damals ohne allen Zweifel aufgelassenen Synagoge erstanden sein mochte. Wenn nun Gurlitt (a. a. O.) und Krauß (Isr. Fam. Bl.) hieraus schließen, es seien nun diese Sanktuarien bei allen Synagogen die Regel gewesen, so ist das ein Irrtum. Die Apsis scheint mir erst später, beeinflußt durch den Kirchenbau, von der Synagoge übernommen zu sein. K. und W. stellen diesen geradlinigen Abschluß der Ostwand (ohne Apsis, die man bisher annahm) auch an der spanischen Synagoge in *Elche* fest (S. 141, Fußn. 2). Auch in *Worms* (1034) ist die „Apsis“ noch nichts weiter als eine Schranknische. Bei den nach Süden orientierten Synagogen sind an den Nord-, Ost- und Westseiten Steinbänke längs der Seitenwände feststellbar; an den gleichen Seiten ziehen sich auch Emporen herum. Es ist also in zwei Stockwerken, ähnlich dem antiken Theaterschema, zum Ausdruck gebracht, daß sich alle Blicke nach der einen, galeriefreien Wand wenden müssen, die mit Ausnahme Arbelas Eingangswand war und vor der eine gottesdienstliche Handlung vorgenommen wurde. Diese aber unter oder vor die Nordgalerie zu verlegen, widerspricht allen Regeln eines kirchlichen Bauprogramms. Die Forscher haben nun in Tell-Hum aus den mehr als kümmerlichen Resten einer vorgefundenen Kleinarchitektur einen architektonischen Aufbau für den *ארון הקדש* rekonstruiert und stellen diesen frei vor die Eingänge. Dies scheint mir sehr gewagt und bei aller glänzenden Beweisführung für deren Richtigkeit anfechtbar. Ich möchte vielmehr folgendes annehmen: Nächst der Südwand (also nicht in mitten des freien Mittelraumes, wie K. und W. wohl auf Grund der ihnen bekannten Almemorstellungen in Tiberias, Dschôbrar, Polen und Deutschland anzunehmen scheinen) dürfte der Almemor (Bema) gestanden haben. Vielleicht erklärt sich auch aus solch altehrwürdiger Ueberlieferung die uns bislang unverständliche Stellung des Alme-

mor an der Westwand (also nicht mitten im Raume) in den Synagogen Italiens¹⁾; noch mehr aber findet sich diese auffallende Uebereinstimmung mit dem galiläischen Typ in der portugiesischen Synagoge zu Amsterdam²⁾, in der das Bema nächst der Westwand steht und die Sitzbänke seitlich, also in der Nordsüd-Richtung angeordnet sind (!). Auch in Livorno zeigt sich die Anordnung seitlicher Sitze. Man wird mir entgegenhalten, daß ich hierbei auf die Stellung des ארון הקדש nicht Rücksicht nehme. Aber auch dies wage ich zu erklären: Wir haben uns seit Generationen daran gewöhnt, den אֵדָה als „Altar“ zu bezeichnen (geschah schon Ende des Mittelalters: Elbogen, Der jüdische Gottesdienst 473) und diesen, analog dem des Kirchenbaues, als Prunk- und Hauptstück des Gotteshauses anzusehen. Ist doch unsere neuzeitige Synagoge, besonders beim Fehlen eines Almemor, nichts anderes als eine Mischung der Kirchenschemata beider christlicher Bekenntnisse. Im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. fehlten jegliche Vorbilder; auch hat sich, wie K. und W. behaupten, die christliche Basilika mutmaßlich erst aus der Synagogen-Basilika entwickelt. Nun sind gerade die Ciborien dieser Basiliken den Almemorformen viel näherstehend als einem „Schrein“; sollte deshalb nicht ersterer mehr in die Augen fallend gewesen sein, auch viel monumentaler durch seine Erhöhung³⁾? Die Bezeichnung „Ambon“ ist ja,

¹⁾ Livorno (bei Frauberger, Mitt. III/4 d. Ges. z. Erf. jüd. Kunstdenkm., Abb. 32), Ancona, Pesaro, Padua (a. a. O., Mitt. II, Abb. 37, 38, 40), Venedig (I, Abb. 3).

²⁾ Frauberger II, Abb. 35.

³⁾ Auch scheint mir nicht ausgeschlossen, daß das βήμα aus Stein errichtet war und daß die Kapernaumsche Kleinarchitektur von diesem stammt. Die genannte Synagoge zeigt so viel Selbständiges, Neues und dem Gesetz Widersprechendes und eine so sichere, zielbewußte Künstlerhand, daß hier ein Abweichen von der Ueberlieferung sehr wohl denkbar wäre.

worauf auch Krauß besonders hinweist, beiden Basilikaarten gemeinsam. Wir erkennen übrigens auch noch bei der ersten, etwa 1000 Jahre später einsetzenden synagogalen Bauperiode¹⁾ — in Deutschland und Böhmen —, daß die Grundrißform in erster Linie auf die Almemorstellung zugeschnitten ist und der H^{N} in seiner Form und Lage erst in zweiter Linie beim Aufbau eine Rolle spielt. Unbekümmert um diesen wird dort das zweischiffige System gewählt, das den Schrein, der in der Säulenaxe liegt, verdeckt oder zum wenigsten unterordnet. So ist es vielleicht nicht unberechtigt anzunehmen, daß in Galiläa der vermutlich schlichte, rein zweckliche Schrein aus Holz erstellt und an einer weniger hervorgehobenen Stelle der Synagoge aufgestellt gewesen war (vgl. Fußnote 11).

Bleibt nur noch die Frage zu lösen, woher die Juden Galiläas ihr System mit Galerien an 3 Seiten entnahmen. Wir suchen vergeblich nach Vorbildern; denn auch die römische Basilika konnte den Kultforderungen nur unvollkommen entsprechen. Ist es aber vielleicht nicht sehr nahelegend, daß die galiläischen Juden auf das Vorbild des Tempels in Jerusalem zurückgriffen? Nur wenige Geschlechter zurück lag dessen Zerstörung, die außerdem um 200 noch nicht so weit fortgeschritten war, daß man nicht mit Leichtigkeit ein Bild von dessen Grundriß und Anlage gewinnen konnte. Denn aus der Predigt des heiligen Cyrillus von Jerusalem geht hervor, daß 350 n. Chr. die Tempelmauern noch aufrecht standen und erst in den folgenden Jahrzehnten nach einem Berichte des Eusebius von Cäsarea (362) als „Steinbruch“ benutzt wurden. (Hasak: Das heilige Land, 1914.) Ich sehe nun in dem Schema Kapernaums, das als bestes und schönstes Beispiel (vielleicht

¹⁾ Vgl. Altneusynagoge in Prag, Worms, Regensburg bei Grotte, Synagogen-Typen v. 11.—19. Jh., Berlin 1915.

auch ältestes) für die übrigen Synagogen Galiläas maßgebend gewesen sein mochte¹⁾, nichts anderes als den „Frauenhof“ des Nationalheiligtums²⁾, der an drei Seiten von Anbauten umgeben war, auf deren flachen Dächern die Frauen ihren Platz fanden. In diese vielleicht recht gewagte Hypothese reiht sich aber auch das auffallend große und hohe, halbkreisförmige Fenster gut ein, das über der Tür (K. und W. bezeichnen das Fenster als Entlastungsbogen) angeordnet war. Die glatte, hohe und freie Südwand mochte den Gläubigen hier die Mauer des Priesterhofes darstellen, die von dem gewaltigen Nikanortor durchbrochen war, das (man vergl. die Dreitürigkeit!) zwei kleinere Nebentüren aufwies. So kam die einzige große Lichtquelle des sonst nicht sonderlich hellen Gotteshauses aus der Richtung Jerusalems, symbolisch die im Raume Eingeschlossenen an die Heiligkeit des Tempels mahnend, dessen eigentliche Form und Gestalt ja die Altvorderen trotz des hohen und breiten Nikanortores auch nur ahnen, nicht aber richtig sehen konnten. „Wenn die Eingänge geöffnet waren, konnte man betend mit den Blicken über den glänzenden Seespiegel schweifen und wie Daniel in

¹⁾ K. und W. finden für die Synagogen in En-Nabratën, Ed-Dschisch, Ed-Dikke keine ausreichende Erklärung für die Abweichungen von dem Schema der größeren ausgegrabenen Synagogen in Galiläa. Diese bestehen teils in quadratischem statt oblongem Grundriß, teils im Fehlen der Emporen. Diesen Verfall der „Type“ habe ich in meinen Forschungen (s. Fußn. 8) fast überall feststellen können, besonders beim Bau von Synagogen des gleichen Zeitraumes in kleineren Orten; auch hier dürften dieselben Voraussetzungen vorliegen.

²⁾ Dieser war nahezu quadratisch; einzelne der galiläischen Synagogen sind es gleichfalls. Wenn die maßgebende Type (Kaper-naum) ein Oblongum zeigt, so mögen den römischen Architekten die Vorbilder ihrer Basiliken vorgeschwebt haben; vielleicht auch die Ängstlichkeit vor zu großer Spannweite des Mittelschiffes.

seinem Obergemach (Dan. 6, 11) die Stätte des Tempels in der Ferne suchen¹⁾.“

Die Richtigkeit der Rekonstruktion der Verfasser vorausgesetzt, muß m. E. das Auftreten von Emporen für die Frauen von seiten der jüdischen Wissenschaft besonders beachtet werden. Bezüglich der Zulassung von Frauen zum Gottesdienst in der Synagoge spricht Krauß (a. a. O.) von „Stillschweigen des Talmud“. Ich selbst habe in meiner Arbeit (Fußn. 8), deren Ergebnis u. A. die wissenschaftliche und zeichnerische Erschließung von 37 bisher unbekanntem Synagogen ist, selbst bei monumentalen Neubauten des 17. Jahrhunderts, deren Meister (z. B. Schule des Maderna (?) in Krakau) das Programm glänzend erfaßten, niemals gleich beim Neubau vorgesehene Frauenabteile zu entdecken vermocht. In allen Fällen sind diese spätere Zutaten. Und wenn K. und W. sich auf die, wie sie annahmen, gleich beim Baue vorgesehenen Frauenschulen bei „neueren Synagogen in Tiberias und Dschôbar“ (Taf. XVIII) berufen, so ist das ein Irrtum, der bei ihren Abb. 1, 2, 3 und 6 jedem Fachmann sofort in die Augen springen muß. Diese Weiberschulen mit ihrem bedeutend schwächeren Mauerwerk, die offensichtlich nach Durchbrechungen der Hauptmauern an den Betsaal angeschlossen wurden, sind genau so spätere Anbauten wie in Prag, Worms

¹⁾ Daiman: „Orte und Wege Jesu“ (Bertelsmann, Gütersloh, 1919) S. 144. In diesem für die Geschichte des Judentums sehr beachtlichen Werke berichtet D., der wohl als berufenster Kenner Palästinas anzusehen ist, auch von den Synagogen in Galiläa, wobei er manche Wahrnehmungen von K. und W. berichtigt bzw. ergänzt. Auch er nimmt die Stellung des Almemor „im Hintergrunde“ (gemeint ist die Südseite) an und auf diesem wohl, an ihrem Südrande, also nach dem Eingang zu, die Lade für die heiligen Rollen und Bücher, so daß der Vorbeter ihr das Gesicht zuwandte. Dann konnten auch, wie Tos. Meg. IV 21 vorschreibt, vor der Estrade die Aeltesten sitzen.

und den zahlreichen, von mir erforschten Synagogen der späteren Bauepochen¹⁾.

Indessen wäre es irrig, aus all diesen Tatsachen den Schluß zu ziehen, als seien die Frauen grundsätzlich vom Gottesdienst ausgeschlossen gewesen. Rühmend erwähnt der Talmud des Gebetes der frommen Hannah²⁾. Die Teilnahme der Frauen am Sukkoth-Feste im Tempel Jerusalems ist bekannt; ein großer Teil der Vorhöfe wird uns ausdrücklich mit der Bezeichnung „Frauenhof“ überliefert. „Die Tossefta Megilla IV 11 erklärt es ausdrücklich für zulässig, daß Frauen zu den sieben aus der Thora vorlesenden Personen

¹⁾ Diese fast ausnahmslos in die Zeiten des 17. und 18. Jahrhunderts fallenden Anbauten sind m. E. wie folgt zu erklären: Der Bau der Synagoge war den jungen Gemeinden in Polen ein Herzensbedürfnis. Aber die Vertriebenen verfügten in der ersten Zeit über zu geringe Mittel, um über das notwendigste Bauprogramm hinausgehen zu können. Erst später, mit zunehmender Wohlhabenheit, wurden Räume für Frauen angebaut. Vielleicht hatten auch diese zuerst ihre Plätze in einer Abteilung des Männerraumes und mußten diese räumen, als sich im Laufe der Jahre die Gemeinde vergrößerte. (Zahlreiche Beispiele polnischer und litauischer Holzsynagogen mit solchen deutlichen späteren Anbauten vgl. in meinem Aufsatz in „Monatshefte für Kunstwissenschaft“, 1918, Heft 5). Ähnlich in Prag und Worms; hier war das der Gemeinde zum Bau überwiesene Gelände zu klein, um, inmitten der beengten Ghettofläche zunächst mehr als das allernotwendigste zu errichten. — Eine Ausnahme bildet Kurnik (bei Posen; hier hatte der (jüdische) Architekt 1767 eine schmucke Empore gleich anfangs vorgesehen, als an Stelle einer offenbar zu klein gewordenen Synagoge eine neue für die große Zahl der Gemeindeglieder nötig wurde (vgl. meinen Aufsatz im „Zentralblatt der Bauverwaltung (Min. d. öff. Arb.) Berlin, Nr. 50/1916.

²⁾ Schon diese bekannte Erzählung zeigt, wie wenig das Urteil Friedr. Delitzsch' (Babel und Bibel, 2. Vortrag, 1904), die Frau sei im Judentum „wie im Islam zur Ausübung des Kultus unfähig gewesen“, den Tatsachen gerecht wird. (Ferner verweisen wir bezüglich der biblischen Zeit auf F. L ö h r in Kittels Beiträgen zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 4, 44 ff., der auf die Teilnahme der Frauen am Passahmahl, an kultischen Reigentänzen, Siegesfeiern, Opfermahlzeiten hinweist.)

gerechnet werden; eine spätere (wenn auch natürlich noch der tannaitischen Zeit angehörige) Glosse möchte davon freilich nichts wissen, hat aber gegen den vorausgesetzten Besuch des Gotteshauses durch Frauen nichts einzuwenden. Und eine Boraitha (Ab. zara 38 a b) erlaubt einer Jüdin, ein Gericht einer Heidin zur Aufsicht zu übergeben, solange sie sich in der Badeanstalt oder in der Synagoge befindet. Freilich wird der Besuch der Synagogen durch Frauen nicht häufig gewesen sein, da das mischnisch-talmudische (wie übrigens auch das hellenistische) Judentum der weiblichen Bewegungsfreiheit weit engere Schranken zieht als die Bibel.“ (Nach Mitteilungen von Dr. Heinemann.)

Die eigenartige, skrupellose *O n a m e n t i k* dieser Synagogen hat die Gemüter jüdischer Gelehrter schon mehrfach beschäftigt. Denn wenn man (ohne die Abbildungen gesehen zu haben) von kelternden Männern (!), säugender Löwin (Dalman scheint richtiger eine Eselin zu erkennen), Kentauren (!) im Kampfe mit Löwen, Hasen, Seepferden und Adlern liest, so denkt man allerdings an ein Ketzertum, das unerklärlich erscheint. „Und alles das vor den Augen der allerstrengsten Rabbiner und der berufensten Interpreten des mosaischen Gesetzes,“ meint *K r a u ß*. In seiner Besprechung (Lit. Zentralbl.) erklärt er dies aber für nicht so schlimm angesichts der Aufstellung von Kaiser- und Königsstatuen in Synagogen Palästinas und Babylons. Und hierin stimme ich ihm vollständig bei, möchte dies auch vom architektonisch-künstlerischen Standpunkt sogar noch unterstreichen. Denn Seepferd und Adler (Tell-Hum) sind — soweit die Zeichnungen eine Schätzung zulassen — etwa 15 cm groß, ebenso die seltsamen Männlein usw. in Chorazin. Bedenkt man nun, daß diese Figürchen in größerer, zum Teil in Dachgesimshöhe angeordnet waren, so versteht man kaum, daß sie Aufsehen hervorzurufen geeignet waren. Da ferner die kelternden Männer mit bizarrer Verrenkung in ein fortlaufendes Rankenwerk eingezwängt

erscheinen, mögen sie ornamental kaum anders hervorgetreten sein als die Blätter und Trauben, die die übrigen Felder des Rankenwerkes ausfüllen. Auch das „Medusenhaupt“ (Abb. 99 f) ist ebenso zu bewerten¹⁾. Bedenklicher erscheinen mir schon die Genien (Lämmer?) über den Türstürzen in Kefr-Bir'im und Ed-Dikke, die dem Beschauer ungleich näher waren. Watzinger gibt in seiner historischen Einreihung dieser Figuralornamentik eine ebenso klare als einleuchtende Erklärung, wenn er annimmt, daß die Juden diese kaiserlichen Gnadengeschenke kritiklos übernehmen mußten. Daß beim Niedergange dieser glücklichen, etwa 200 Jahre währenden Epoche die Juden alsdann, befreit von der Rücksicht auf die kaiserliche Gnade, einen wahren Bildersturm verübten und uns so die Figuren in dem heutigen, arg verstümmelten Zustand überlieferten, erscheint durchaus glaubhaft. — Im übrigen finden wir diese skrupellose Verwendung von figuraler Zier just dann wieder, als das Judentum — in der Jagellonenzeit — abermals eine politische Selbständigkeit erreicht. Es liegt vielleicht nahe, hier wie dort auf gleiche Ursachen zu schließen, deren Ergründung von theologischer Seite durchaus erwünscht erscheint. Die figural ornamentierten Blaker der Synagoge in der Boimówgasse zu Lemberg, der kupferne Wasserbehälter des Beckens der „Remohschule“ in Krakau (Treibarbeiten, Darstellung Moses', Jakobs usw.²⁾), endlich die großen figuralen (!) Wandgemälde in der Hochschul' zu Krakau, darstellend Isaaks Opferung, die Juden an den Gewässern Babylons und Noahs Arche — sie sind

¹⁾ Die Anbringung verbotener, zumeist stark erotischer figürlicher Darstellungen war bei den gotischen Steinmetzen an verborgenen Stellen des Baues besonders beliebt. (Notre Dame, Prag mit der Lutherschen Spottfigur usw.) Vielleicht haben die (nach Watz.) jüdischen Steinmetzen auch hier, in den hochgelegenen Friesen, ihr Mütchen kühlen wollen.

²⁾ In beiden Fällen sind die Antlitze der Figuren (später wohl) verstümmelt worden.

glaubensgesetzlich weit bedenklicher als die verzerrten Männlein in Chorazin. Nicht minder der Taß aus der *Meysele-Synagoge* zu Prag (s. Grotte, Abb. 23), der den Hohen Priester und Judith mit Holofernes Haupt in naturalistischer Treibarbeit darstellt. Und hier Figurales als Thoraschmuck! — *Dalman* (a. a. O.), der gleichfalls dieses Figurale in Galiläa stark überschätzt, meint, die Juden wollten damit den Heiden zeigen, daß man ihnen kulturell nicht nachstände. Auch seien die Juden in Kaper-naum als „Minäer“ bekannt gewesen, die sich um das traditionelle Gesetz nicht kümmerten.

Von weit größerer Bedeutung ist mir jedoch die „geometrische Ornamentik Tell-Hums“ (Abb. 55—57). Hier liefert *Watzinger* einen Beweis, der in theologischen Kreisen mit Recht Aufsehen erregen wird: Das Auftreten des *Pentagon*- und *Hexagrammes* im 2. Jahrhundert. Sonderbarerweise hat *Krauß* diese Ornamentik nicht näher gewürdigt. Und doch scheint sie das Seltsamste an der Ornamentik Galiläas zu sein. Die Ansichten über Entstehung und Bedeutung des Hexagrammes sind noch heute sehr abweichende. Die einen sehen darin ein rituell völlig bedeutungsloses Motiv, das im Mittelalter als Parallelsymbol zu Kreuz und Halbmond entstand; andere wollen ein Uebernehmen der mystischen geometrischen Figuren aus der Magie feststellen¹⁾. Oder man nennt es „*Davidsschild*“ und sucht aus Davids Psalmen gewunden und gekünstelt sechs Epitheta Gottes²⁾. *Watzinger* weist nun nach, daß auf einem jüdischen Grabstein in *Tarent* (jetzt im Hofe des dortigen Museums)

¹⁾ Wie weit dieser Glaube geht, erweist das im übrigen recht schätzenswerte Werk von *P. Odilo Wolff*: *Der Tempel von Jerusalem und seine Maße*, Graz 1887. *W.* will nachweisen, daß alle Maße für Grundriß und Aufbau des Tempels sich aus dem Hexagramm ableiten lassen und führt dies in mehreren Abbildungen vor.

²⁾ Vgl. „*Der Frankfurter Israelit*“ vom 11. Oktober 1916, Aufsatz v. *M. S.*

in der hebräischen Inschrift für die Frau des Leon, des Sohnes des David¹⁾, vor dem Davidsnamen ein Hexagramm eingemeißelt sei, also im 3. Jahrhundert n. Chr. bereits mit diesem im Zusammenhang üblich. Er schließt daraus, daß also diese Bezeichnung „מגן דוד“ bereits den Juden Palästinas geläufig sein mußte.

Auch sonst harren verschiedene Symbole, die W. zu erklären sucht, vielleicht der Aufklärung seitens jüdisch-theologischer Kreise. So z. B. die wiederholt angewandte *Palme* (S. 187), die *Kränze* auf den Türstürzen (S. 189 ff.) usw. Sehr richtig scheint mir die Behauptung W.s, daß der *siebenarmige Leuchter* „zu einem Wahrzeichen des Judentums geworden, das in seiner Bedeutung fast der des Kreuzes für die Christen entspricht“. Nur mit der Einschränkung, daß hier die Form des Perfektum angebracht wäre. Falsch scheint mir hierbei nur W.s Meinung, daß man bei der Menorah über den Türen der Judenhäuser nicht an jene des Judas Maccabäus denken müsse, sondern „an den Leuchter als Gerät der Synagoge, zu deren Gemeinde sich der Inhaber bekennt“ (?). Sein Symbol sei also nicht „aus der Ausstattung des Tempels“, sondern aus dem „Kreis der Synagoge“ zu erklären. Hier scheint W. zu übersehen, daß auch die christliche Kirche im Mittelalter die „Menorah“ vielfach, teilweise in pompösester²⁾ Form verwendet, wobei sie diese mit dem Lichtbegriffe des Neuen Testaments verbindet, aber wohl in erster Linie an den alten Tempel dachte.

Die mehrfach erwähnte Stellungnahme der jüdischen Theologen scheint endlich auch noch bei einer seltsamen *Skulptur* Tell-Hums erwünscht. An einer Stelle des oben erwähnten Frieses erkennen wir ein vierwädriges, geschlossenes Gefährt. W. sieht darin die „*carruca*“ des

¹⁾ Quelle (nach Watz.): Adler, Jewish Quart. Rev. XIV (1902) S. 111.

²⁾ Vgl. Reims, Essen, Magdeburg, Frankfurt a. O. usw.

Talmud, die als Symbol der hohen Stellung des Patriarchen anzusehen sei (vgl. R. Juda I). Er führt diesen Beweis in glänzender Form mit zahlreichen Belegen aus talmudischen und heidnischen Quellen und sieht in dem Umstande, daß sich das Bruchstück mit dieser carruca oberhalb des vermutlichen Patriarchensitzes befand, als weiteren Beleg für seine Behauptung an. Gleichwohl wage ich dies zu bezweifeln. Das Vorkommen eines in Stein nachgebildeten Thoraschreines und der Menorah in einzelnen Türstürzen weist so klar auf den vom Kult des Tempels und der Synagoge beeinflussten Ideenkreis der Künstler, daß ich annehme, dieses abgebildete Gefährt sei vielmehr als Symbol des Wagens aufzufassen, in dem man s. Z. die Bundeslade nach Jerusalem wieder im Triumph heimbrachte. Daß hierbei dem Steinmetzen die Gestalt der c. mangels anderer Vorbilder als solches diene, daß sie für diesen feierlichen Akt das „moderne“ Prunkgefährt der Römer zugrunde legten, ist eine Gepflogenheit, die in der Kunstgeschichte späterer Zeiten vielfach nachweisbar ist¹⁾.

Noch eigenartiger und die Forschungsfreude anregender erscheinen mir endlich die vor der Front von Umm el Kanâtir aufgefundenen Säulenfragmente (Abb. 257) mit Korbkapitellen. Die Verfasser nehmen eine Vorhalle an, deren Dach von diesen 2 Säulen getragen wird. Mit Recht weist Krauß (Bespr. a. a. O.) auf die Aehnlichkeit dieses Gitterkapitäl mit den bei Benzinger abgebildeten Idealrekonstruktionen von Jachin und Boas hin. Wenn die Quellen²⁾ diese als

¹⁾ In einem alten Kirchengemälde des Elbinger Kreises ist Abraham dargestellt, der die Opferung seines Sohnes vornimmt, indem er ein Gewehr auf diesen richtet!

²⁾ Diese sind stark widersprechend. Jerem. spricht von 96 und 100 Granatäpfeln, I. Kön. und II. Chron. von 200. Dementsprechend sind auch alle Rekonstruktionen sehr abweichend. Benzinger läßt auch in seiner 2. Auflage die zuerst angegebene Abbildung fort und wählt zwei neue Rekonstruktionen, deren eine wohl als unmöglich bezeichnet werden kann.

mit Gitterwerk geschmückt beschreiben, so ist es durchaus nicht von der Hand zu weisen, daß die Erbauer, als sie z w e i Säulen vor der Synagoge anbrachten, sich der beiden Masseben vor dem Tempel erinnerten und vielleicht versuchten, deren Form, soweit sie ihnen damals noch überliefert war, nachzubilden. Ob die auch sonst im heiligen Lande nachweisbaren Korbkapitäl¹⁾ formal den gleichen Ursprung haben oder auf eine „Mode“ der byzantinischen Baukunst zurückzuführen sind, wage ich nicht zu entscheiden. Immerhin ist auch diese Frage bedeutsam, und bei dem Bau eines jüdischen Gotteshauses kann man sehr wohl annehmen, daß man an die Säulen Salomons gedacht hat.

Endlich durfte die historische Erklärung des Baues dieser Synagoge von größtem Interesse für die Geschichte des Judentums sein. W. verlegt den Bau in die judenfreundliche Zeit des Septimius Severus und Carracalla. Hier sind ja die Forschungen von Prof. Krauß als sehr wichtige Vorarbeit anzusehen. Ueberaus reichhaltig ist die Quellenangabe zeitgenössischer Bauten in Syrien, deren formale Uebereinstimmung mit den Synagogen ihre Entstehungszeit kunstgeschichtlich sicherstellen. Indessen dürfte die Behauptung (S. 204), daß diese Synagogen „im Auftrag und auf Kosten römischer Kaiser“ erbaut wurden, wohl von berufenen Historikern nur unter Vorbehalt anerkannt werden²⁾.

¹⁾ Vgl. die Abbildung bei E. Weigand: Byzantin. Zeitschr. 1914 (Theodosiuskloster, Kap. von St. Helena, Stephanus- und Grabeskirche). Die Korbformen sind mit denen der Synagogen verwandt. Weigand selbst bezeichnet die Frage als „dorniges Problem“.

²⁾ Diese Annahme erscheint dem Prager Univ.-Prof. Dr. Arthur Stein, einem Spezialisten für die Geschichte der römischen Kaiserzeit, trotz der Passivität der galiläischen Juden anlässlich der Erhebung des Pescennius Niger „in hohem Grade“ unwahrscheinlich (mündliche Mitteilung). Auch Dalman (O. u. W. Jesu S. 142) drückt sich vorsichtiger aus und spricht nur von einer „Erlaubnis“.

Der vorliegende Aufsatz konnte die Ueberfülle hochwertigen Forschungsstoffes nur dürftig andeuten, das prächtige Werk in seiner großen Bedeutung für Geschichte und Wissenschaft des Judentums nur kurz würdigen. Mögen Berufenere durch Vertiefen in die Ideen der gründlichen und anregenden Arbeit für deren Wertschätzung in jüdischen Kreisen sorgen! Der Sakralbau der Juden und deren Kunstbetätigung sind Neuland in der Forschung. Noch sind die Grabungen nicht abgeschlossen; die Franziskaner, denen die Stätte Tellhums gehört, nehmen zurzeit wieder weitere Schürfungen vor. Auch sie dürften noch manches Neue zu Tage fördern. Viel Wertvolles dürfte m. A. auch die leider unvollkommen geschürfte Synagoge in el Kanatir (5. Jahrh.?) ergeben. Wenn erst diese Forschungen abgeschlossen und ergänzt sein werden durch Grabungen an den zahlreichen, von W. in seinen Anmerkungen angeführten Synagogen der ersten Jahrhunderte n. Chr. in den alten Ländern außerhalb Palästinas, so darf man erwarten, daß ihre Ergebnisse schließlich die Lücke ausfüllen werden in der jüdischen Sakralkunst, deren Kenntnis bis zum Erscheinen des hier besprochenen Werkes erst mit den Typen des 11. Jahrhunderts begann.

Nachwort der Schriftleitung: Wie der Herr Verfasser des vorstehenden Aufsatzes selbst mehrfach betont hat, lassen seine Ausführungen des öfteren eine Stellungnahme vom Standpunkt der Halacha aus wünschenswert erscheinen. Es wäre der Schriftleitung sehr erwünscht, möglichst schon in der nächsten Nummer eine Aeußerung aus der Feder eines mit Synagogen- und Friedhofskunst vertrauten Halachisten bringen zu können.

Altenglische poetische Bearbeitungen der Bibel.

Von Josef Caro.

In der englischen Literaturgeschichte wohl beachtet und geschätzt, auch von christlich-theologischer Seite gewürdigt, aber in jüdischen Kreisen, mit wenigen Ausnahmen, gänzlich unbekannt sind sehr alte, aus dem siebenten Jahrhundert stammende poetische Bearbeitungen oder Uebersetzungen der Bibel und Apokryphen, auf die ich die Aufmerksamkeit lenken möchte. Dem deutschen, des Angelsächsischen oder des Englischen unkundigen Leser sind sie in Greins *Dichtungen der Angelsachsen* zugänglich, einer Uebersetzung, die, im ganzen treu, doch durch das Festhalten am Stabreime des Urtextes manche Härte und Seltsamkeit aufweist. Die Entstehung dieser Gedichte ist in Dunkel gehüllt. Lange Zeit wurde als ihr Verfasser ein gewisser C ä d m o n genannt, der zum Kloster Whitby in Yorkshire gehörte, ein ungelehrter, nicht einmal im Lesen erfahrener Knecht, dem in einer Vision der Auftrag zuteil wurde, ein Lied auf den Anfang der Schöpfung zu singen; der sich dieser Aufgabe aufs schönste erledigte und später, von den Mönchen unterwiesen, die poetische Bearbeitung der Bibel unternahm. Diese Tatsache erzählt uns Beda venerabilis, der Cädmon vielleicht persönlich kannte, in seiner *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* und teilt auch mit, was der so plötzlich Inspirierte alles geschrieben hat. Stelle man sich hierzu wie man will; bezweifle man auch, wie es Isaak Disraeli, der Vater des berühmten Lord Beaconsfield, ein seiner Zeit anerkannter Schriftsteller, in seinen *Amenities of Literature* I. 32 ff. (Paris 1841) tat, die ganze Er-

zählung und stelle sie als einen mönchischen Betrug hin, der den höheren Glanz des Klosters Whitby zum Zweck hatte — worin freilich Disraeli etwas zu weit geht —¹⁾, Tatsache ist und bleibt, daß wir Gedichte biblischen Inhalts von so hohem Alter besitzen. Allerdings, wie man viele Jahre hindurch der Meinung sein konnte, die erhaltenen Dichtungen rührten von ein und demselben Verfasser her, scheint heute seltsam. Liest man sie unbefangen, so merkt man sofort den verschiedenen Stil, von der Färbung der Sprache abgesehen.

Drei Fragmente kommen in Betracht: Die *Genesis*, 2935 alliterierende Verse, die bis zur Opferung Isaaks führen; die *Exodus*, 589 Verse, die nur den Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer behandeln, und der *Daniel*, 765 Verse, die bis zum Untergange Belsazzers reichen. Fügen wir gleich hinzu, daß selbst diese Bruchstücke nicht ganz vollständig sind, sondern manche Lücken zeigen, da Blätter der Handschrift fehlen. Von dem scharfsinnigen Sievers ist ein Teil der *Genesis*, V. 235—851, als interpoliert erkannt worden, da er den bereits im Beginn behandelten Sturz des Satans aus dem Himmel noch einmal breiter darstellt. Fragen der höheren Kritik, die vielfach eingesetzt haben, berühren uns hier nicht. Nur das ist klar, daß so verschiedene Bearbeitungen der Bibel, wie sie in unseren drei Dichtungen auftreten, nicht von einem Dichter

¹⁾ Höchst amüsant ist ein Druckfehler auf S. 35 dieses in Paris gedruckten Werkes, wo darauf hingewiesen wird, daß nach manchen ein Mann namens Cädmon überhaupt nicht lebte und daß dieser Name einfach ein Anklang an die aramäische Uebersetzung des ersten Wortes des Pentateuchs ist: „The initial word of Genesis in Chaldee and printed in Hebraic letters קדמון (sic!) exhibits the presumed name of the Saxon word. Ein „Sprachgelehrter“ schreibt zur gef. Unterweisung in lateinischen Buchstaben darunter: behedmin. Natürlich handelt es sich um בקדמן. Ob in der von Benjamin Disraeli besorgten Neuauflage der *Amenities* dieser Druckfehler getilgt ist, konnte ich nicht feststellen. Hoffen wir es.

herrühren können. Ich möchte vorläufig kein Werturteil fällen, sondern nur sagen, daß der Verfasser der *Genesis* sich an seine Vorlage hält, der der *Exodus* mit ihr am freiesten schaltet, sozusagen ein wirklicher Dichter ist, der des *Daniel* auf Grund der Vorlage etwa wie der Genesisdichter arbeitet; er könnte mit ihm sogar identisch sein.

Von besonderem Interesse ist für uns die Erkenntnis, wie schon in alter Zeit die Bibel auf die Angelsachsen einen großen Zauber ausübte; wie das Bibelstudium, im Gegensatze zum Kontinent, schon früh im Inselreiche gepflegt wurde; wie schon früh die Gesinnung sich offenbarte, die sich dann im Bibelvolke, in den Paritanern geltend machte. Es gewährt einen eigenen Reiz, zu beobachten, wie diese frommen Mönche oder was sie sonst sein mochten, die Bibel lasen, welche Hochachtung sie vor dem Volke hatten, in dem die Bibel entstand, wie von dem Haß, der leider auf dem Festland selbst den Vertretern des heiligen Standes nicht fern lag, im frommen freien England keine Spur vorhanden ist. Zwei Stellen, wo anachronistische christliche Anschauungen hervortreten, sind als interpoliert anzusehen, und wenn nicht, harmlos und verzeihlich. Die Quellenfrage ist nicht geklärt und kann auch nicht restlos gelöst werden. Daß nur die *Vulgata* den Verfassern vorgelegen hat, ist selbstverständlich abzulehnen. Aber daß sie neben ihr nur den *Avitus* benutzt haben, ist ebenso von der Hand zu weisen. Es wird eben so sein, daß die Dichter, unter denen wir uns gelehrte Mönche oder Laien zu denken haben, mit den damals bekannten Ausschmückungen der Bibel vertraut waren und darauf fußten, bisweilen auch aus eigener Phantasie manches hinzufügten.

Die *Genesis* beginnt mit einer Schilderung der Herrlichkeit Gottes und seiner Engel. Der oberste der Engel empört sich, er und seine Genossen werden in die Hölle geworfen. Statt ihrer schafft Gott die Menschen auf der Erde. Die ersten drei Schöpfungstage werden geschildert. — Dann

ist eine Lücke — Eva wird geschaffen, im Anschluß daran der Segen über die Menschen ausgesprochen; daran knüpft sich die Beschreibung der vier Ströme. Hier nun setzt die oben angedeutete Interpolation¹⁾ ein, da der Sturz der Engel wieder aufgenommen wird, freilich in viel ausführlicherer Weise und mit besonderer Beziehung auf das folgende, so daß man bei flüchtiger Lektüre der Ansicht sein kann, der Dichter sei sich wohl bewußt, daß er sich wiederhole, daß er es aber mit Absicht tue, denn der Sturz in die Hölle zeitigt jetzt erst seine entsetzliche Folge für das Menschengeschlecht. Diesmal ist von zehn Engeln die Rede, die sich gegen den Herrn empören. Sie werden zu Teufeln, der erste wird *S a t a n* genannt. Er will sich an den Menschen, vielmehr am Schöpfer, für das ihm zugefügte Leid rächen und sie zum Ungehorsam verleiten. Da er selbst gefesselt ist, soll ein anderer Teufel ins Paradies fliegen, das von den Menschen statt von ihnen bewohnt wird. Der Teufel sucht Adam auf, verwandelt sich in einen Wurm, schlingt sich um den Todesbaum und sagt, er komme in Gottes Auftrag, Adam möge vom Baume essen. Adam lehnt es mit dem Verbote ab. Der Wurm wendet sich nun an Eva. Sie möge Adam überreden, die Frucht zu genießen, sonst würde Gott ihm zürnen. Nachdem beide gegessen — V. 655—83, die Verlockung Adams durch Eva, sind Füllsel —, lacht der Teufel höhnisch; die Menschen werden verdammt, Gott aber ist Harm bereitet. Adam macht Eva Vorwürfe; er bedauert, daß sie erschaffen worden ist. Beide beten inbrünstig. Der Fluch wird über die Schlange, Adam und Eva ausgesprochen. — Cains Mord und Verbannung. Der Tod kommt in die Welt. Diese Schilderung ist etwas unklar, wie wenn wieder ein Todesbaum entsteht:

¹⁾ Ob diese Interpolation dem altsächsischen *Heliand* entlehnt ist, wie es Sievers allerdings glaubhaft gemacht hat, von wem, auf welchem Wege, sei hier nicht erörtert.

Das Qualtodblut

schlang dieser Mittelkreis (= Erde), des Mannes Herzblut.
 Nach dem Todesschlage war nun Trübsal erhoben,
 der Schmerzqualen Fülle: seitdem entsproßten
 leidvoll von dem Zweige, je länger umso stärker,
 gar rüde Gewächse; es reichten weithin
 durch die Völker dieser Erde des Frevels Zweige:
 es rührten Harnzweige hart und schmerzlich
 die Erdbewohner, (sie tun noch immer so!)
 von denen breite Blätter aller Bosheittaten
 zu keimen begannen. (985—995).

Genealogie bis Lamech; hier ist Enos mit Henoch
 verwechselt — Adams Freude über Seths Geburt — Jareds
 Lebensalter wird mit 165 (= 162) Jahren angegeben, als
 Enoch (= Henoch) geboren wurde, und dementsprechend
 seine ganze Lebensdauer mit 965 (= 962) — Enochs frommer
 Tod ist ausgeschmückt:

Von linnen suchte

in seinem Leib der Held die Lust und die Gemeinschaft
 des teuren Herrn; er starb den Tod nicht
 dieses Mittelkreises, wie die Menschen tun,
 junge und alte, wenn Gott denselben
 Eigentum und Unterhalt und ihre Erdenschätze
 abnimmt alle und ihr Alter mit:
 Aus diesem Leben dem geliehenen fuhr er lebend auf
 in seinem Körper mit dem Könige der Engel
 ganz in dem Gewande, das sein Geist empfing,
 bevor ihn seine Mutter zu den Menschen brachte.
 (1203—13.)

Methusal lebte 970 (= 969) Jahre — Lamech war 102
 (= 182) Jahre alt, als er zu zeugen anfang — Kap. 6, 1—2
 wird so ausgedrückt:

Da waren Seths Nachkommen,
 des lieben Leutfürsten, noch in Liebe sehr
 dem Herren teuer und gar hochmächtig,
 bis daß begannen Gottes Kinder
 sich zu erkiesen Bräute aus dem Cainsgeschlechte,
 dem verfluchten Volk, und sich zu Frauen wählten
 gegen des Machtreichen Willen der Menschen Kinder,
 der Schuldvollen Töchter schön und lieblich. (1246—52.)

Die Sindflut — *A r a r a t* erscheint als *A r m e n i e n* (v. 1423), nach der Vulgata: *supra montes Armeniae*, cf. Jes. 37,38. — An Noahs Opfer schließt sich Gottes Segen; den schönen Vers 8, 22 hat sich der Dichter entgehen lassen. Dafür hören wir aber die Namen der Frauen Noahs und seiner Söhne: *P h e r c o b a*, *O l l a*, *O l l i v a*, *O l l i v a n i* (V. 1546—47); woher er diese Phantasienamen hat und was sie bedeuten, ist ganz dunkel. Im Buch der Jubiläen (II, 48 ed. Kautzsch: *A p o k r y p h e n d e s A l t e n T e s t a m e n t s*) heißen sie: *E m s a r a*, die Tochter Rakels, *S e d e k e t e l b a b*, *N e e l t a m a n k* und *A d a t a n a s a s* — Hams Tat an seinem Vater wird in 8 Versen ausführlich erzählt (1577—84). — Die folgende Genealogie ist nur knapp, nicht einmal Noahs Lebensalter wird erwähnt, die Genealogie Kap. 11, 10 ff. ist überhaupt ausgefallen. Tharahs Name kommt merkwürdigerweise nicht vor, obgleich er selbst mit schmeichelnden Worten charakterisiert wird: „Ein sinneskluger Held, auf Sitten haltend“ (1705); auch von Lots Tugend hören wir:

Doch durchaus wollte
 Lot nicht annehmen der Leute Sitten,
 sondern mied der Mannschaft Mannweise immer,
 Wiewohl er in dem Land mit ihnen leben wollte,
 mied Falschheit und Frevel, hielt sich fleckenlos,
 fromm und geduldig in der Völkerschaft
 ganz gleich so, der Lehre Gottes eingedenk,

als ob er wüßte nicht, was die Bewohner taten. (1938—44.)
 Wo nun der selige Lot
 Wahrfest wohnte, seinem Walter lieb,
 mit seinen Töchtern beiden durch der Tage viele.
 (2595—97.)

Hier findet sich auch die oben erwähnte christliche Anspielung: „Drum sagen Lot ihm (sc. Abraham) noch weit unter den Wolken die Weltvölker alle, die Kinder des T a u f b a d e s “: f u l l v o n a b e a r n (V. 1951). Der neueste Herausgeber der G e n e s i s hält dies für Unsinn und emendiert: f o l d w o n g a (= der F l u r e n). — Die Schlacht der Könige wird vom Angelsachsen, wie es dem Charakter seines Volkes entspricht, ausführlich geschildert, zu breit fast, mit vielen Ausschmückungen — Verheißung an Abraham — Hagers Flucht — „Abraham bewahrt die Offenbarung mit Hohn und Spott im Herzen sein, in seinen innersten Gedanken“ (V. 2337—38) — Beschneidung — Abrahams Handel um Sodom ist übergangen, aber wohl nicht aus dem modern philosemitischen (!) Grunde, um ihn nicht als Schacherer hinzustellen — Strafgericht an Sodom — Die Verwandlung von Lots Frau in eine Salzsäule ist ausgemalt (V. 2563—73) — Ausgedehnte Unterredung zwischen Abraham und Abimelech — Isaaks Geburt — Hagers Vertreibung — Bund mit Abimelech — Opferung Isaaks.

Im ganzen also eine nicht allzu kunstvolle Uebertragung des Vulgatatextes.

Anders das zweite Fragment, die E x o d u s. Hier steht der Verfasser über dem Text und behandelt ihn souverän. Die Dichtung entspricht genau dem Titel d. h. enthält eben nur, abgesehen von einer Episode, den Auszug, so daß man geneigt ist anzunehmen, daß der Dichter nichts anderes beabsichtigte, als den Durchgang durchs Rote Meer zu schildern und daß man es mit einem abgeschlossenen Werke zu tun hat, keinem Bruchstück.

In freier Dichtung, gedrängt, nach einer Lobpreisung Mosis, wird im ersten Abschnitt der Auszug bis Etham in Guthmyrce (Aethiopien?) erzählt; im zweiten Kapitel, aber auch noch anticipierend und knapp, die Reise bis zum Meere, wobei die herrliche Schilderung der Feuersäule auffällt. — Die eigentliche Erzählung setzt im dritten Kapitel ein. Pharao verfolgt mit seinen kriegslustigen Scharen die Kinder Israels. Ein Engel trennt beide Heere. Dem am Ufer schlachtbereiten Volke spricht Moses Mut zu und befiehlt ihm, ins Meer hineinzugehen. In geordnetem Zuge — die Marschordnung wird genau überliefert — bewegen sich die Massen. Juda mit seinem Banner an der Spitze, dann erst Ruben, der „sein Obherrntum durch Sündeschuld vernichtet hatte, so daß er säumiger da fuhr auf des Lieben Spur: ihm hatte in der Leute Volkschaft sein Freibruder entrissen das Vorrecht der Erstgeburt, Gut und Adel, doch war er gleichwohl rüstig“ (V. 335—40). Ihm folgen Simeon und die anderen Stämme. Der Dichter ergreift die Gelegenheit, eine kurze Geschichte Israels von Noah bis zum Tempelbau zu geben. Er verweilt namentlich bei der Opferung Isaaks, woraus wir schließen müssen, daß er diese Tat so hoch einschätzte wie wir. — Die Aegypter ertrinken, Fitte VII, 451—514; eine grandiose Schilderung, die folgendermaßen endet:

All das Machtheer sank,

Da er die Menge der Aegypter in das Meer ertränkte,
den Pharao mit seinen Völkern: der empfand da hurtig,
der Gegner Gottes, seit er den Grund betreten,
daß ein machtvollerer Meerflutenwart
mit herber Umfassung den Heerkampf wollte scheiden
ergrimmt und grauenvoll. Den Aegyptern ward
zuteil des Tagewerks tiefer Lohn:

Denn von der Heeresmenge kam nach Haus nicht wieder
von all der unergründlichen ein einziger als Ueberrest,
daß er ihr Schicksal sagen dürfte,

entbieten in den Burgen die böseste der Kunden,
 der Hochwarte Hinfall den Heldenfrauen,
 sondern die Machtscharen verschlang der Meertod alle;
 die Kundboten tötete, der da Kraftfülle hatte,
 vergoß ihr großes Prahlen: sie hatten wider Gott gekämpft.
 (499—514.)

Moses ermahnt das Volk zur Frömmigkeit: wenn es die
 Lehre halte, werde es glücklich sein:

Er will nun leisten, was er lange verhieß,
 der Engel König, mit Eides Schwüren
 in alten Zeiten unseren Vätern,
 so ihr halten wolltet seine heilige Lehre,
 daß ihr dann der Feinde jeden fort überwindet
 und besitzet siegreich zwischen den Seen beiden
 der Helden Biersäle¹⁾: Euer Heil wird groß sein. (557—63.)

Die Kinder Israels jubeln über ihre Rettung und fischen
 reiche Beute:

Sie fischten mit den Netzen der Fluten Nachlaß
 an dem Ufersand, die alten Kleinode,
 die Roben und die Schilde; mit Recht fiel ihnen zu
 Golde und Gottgewebe (= Byssus = textile divinum), Josephs
 Schätze,
 der teure Heldenbesitz. (584—88.)

Gegen den Dichter des *E x o d u s* fällt der des *D a n i e l*
 ab, in dem wir einen frommen Mann erkennen, einen Freund
 Israels. Die Hebräer waren glücklich (Einleitung), so lange
 sie die Gebote hüteten, bevor sie übermütig wurden. Nebukadnezar raubt den Tempel aus, führt Israel ins Exil, siedelt
 Babylonier in Palästina an. Die folgenden Ereignisse, der
 Traum, die Deutung usw. ganz nach der Vulgata:

¹⁾ Man merkt gerade an diesem Worte so recht die germanische Umwelt des Dichters.

Doch nicht hören wollten solche Heidenlehren
in ihrem Sinn die Knaben, sondern sannen eifrig,
daß sie vollbrächten alle die Gebote Gottes
und nicht weichen möchten von dem Weltvölkerherrn,
daß nicht der Hebräer armer Haufe sich zum Heidentum
wende. (217—21.)

Aus dem Rahmen fällt *A z a r i a s* Gebet im Feuerofen (284—323), eine dürftige Litanei, ohne Schwung, die aber bei den Zeitgenossen Anklang gefunden haben muß, denn wir besitzen von diesem Gebete eine zweite, in einigen Punkten etwas abweichende Version. Auch das Gebet der drei Jünglinge nach ihrer Rettung ist nicht sehr erhebend; hier stört als Anachronismus eine stark christliche Färbung, die wir aber nicht wie in der *G e n e s i s* als Schreibfehler abfertigen können—Nebucadnezzars zweiter Traum und die Deutung—Belsazzers Uebermut. Mitten in der Auslegung der an die Wand geschriebenen Worte durch Daniel bricht der vorhandene Text ab.

Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme.

Von **Jacob Jacobson.**

(Fortsetzung)

3. Kapitel.

Handwerk und Gewerbe.

Bestand ein zeitgenössisches Urteil zu Recht, daß man „den Juden das bißchen Handel schuldig war, das noch in Polen möglich war“¹⁾, so jedenfalls nicht minder die Feststellung, daß die erworbenen Provinzen, besonders Südpreußen, auch auf gewerblichem Gebiet noch unbedingt auf die Arbeitsamkeit der jüdischen Hände angewiesen seien²⁾. War doch 1797 „der siebente Teil der südpreußischen Handwerker ein Jude“³⁾ — 4164 von 29 118⁴⁾ — und waren doch in den kleinen — in den Pseudostädtchen die Juden überhaupt die einzigen Handwerker⁵⁾.

Es lag also nahe anzunehmen, daß die Juden „alle Handwerke ausübten, die ihnen nach den Grundsätzen ihrer Religion zu exerciren erlaubt waren“⁶⁾. Aber dies

1) Jekel II. 90.

2) Hoyms Denkschrift vom 23. 3. 1795: Bloch 592.

3) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. I. 170 (29118 Handwerker).

4) Krug 50. Nach Krug waren im Pos. Kammerdep. 15 643 Chr. und 1930 J., im Kalischer 3797 Chr. und 922 J., S. 57 und 217. Ganz andere Auffassung von den „Professionen“, den Handwerken, muß der Angabe zugrunde liegen, daß im Petrikauer Kammerdep. unter 48 877 christl. Städtern 4878 Professionisten waren, unter 20 154 J. aber 3001. Geh. St. A. Rep. 96. 242 A. v. II.

5) Bloch 592 und 607. B. M. XVIII. 165.

6) A. VIII. 1a Bl. 53. Steuerrat Rhau von der Gnesener Inspektion an die Posener Kammer.

Urteil greift doch schon zu weit, denn noch über die Begrenzungen hinaus, die es andeutet, war eine Arbeitsteilung für die jüdischen und christlichen Handwerker eingetreten.

Sicherlich hatte die gebotene Sabbathheiligung den Juden die Ausübung mancher Berufe erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht, aber außerdem waren sie nach übereinstimmendem Urteil¹⁾ — mit geringen Ausnahmen²⁾ — den Berufen ferngeblieben, die eine große und fortgesetzte körperliche Anstrengung erforderten, und dann war es ihnen bisweilen auch nicht gelungen, in Berufe hineinzukommen, die die christlichen Zünfte zäh verteidigten, besonders nicht in diejenigen, die — wie die Tuchmacherzunft — stark nach Deutschland hinübergriffen. So kommen einerseits jüdische Schlosser nur ganz vereinzelt vor³⁾, und unter den 2451 Tuchmachern des Posener Departements gab es keinen einzigen Juden, im Kalischer Departement gegenüber 200 christlichen Tuchmachern nur 1 jüdischen⁴⁾.

Gegenüber den von ihnen gemiedenen oder ihnen verschlossen gebliebenen Handwerkszweigen scheinen die Juden notgedrungen im Schneidergewerbe den Zweig des Handwerks bevorzugt und ganz überragend beherrscht zu haben, der nicht notwendig mit der zum Wesen des Handwerks gerechneten Selbsthaftigkeit verbunden war.

Auf dem platten Lande selbst waren jüdische Handwerker nur in geringer Zahl ansässig. Daran hinderte nicht etwa staatswirtschaftliche Trennung von Stadt und Land — sie war in Polen durchaus nicht im preußischen Sinne durch-

¹⁾ A. G. Eph. VIII. 14. Holsche I. 139. Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. I. 193 (Neuschlesien).

²⁾ Schulz I. 12 fand in Szawel (Schaulen) einige Juden „mit Handarbeiten beschäftigt, die sie sonst selten an sich herankommen lassen“.

³⁾ A. VIII. 1a Bl. 23 (Posener Inspektion). Lewin 23. Nach Krug 56 im Pos.-Dep. 151 chr. und 3 jüd. Schlosser.

⁴⁾ Krug 56 und 217.

geführt —, vielmehr waren die auf dem Lande nötigen Professionen eben die körperlich anstrengenden, und im übrigen bot das schweifende jüdische Handwerk zu starke Konkurrenz.

Das im Hausieren ausgeübte Handwerk war die einzige Möglichkeit, dem jüdischen Proletariat etwas Luft zu machen, aber bei der großen Überfüllung kam diese günstige Wirkung doch nur unvollkommen zur Geltung. Die Überfüllung des Schneiderberufs läßt sich nur bis zu einem gewissen Grade daraus erklären, daß der Jude die peinliche Befolgung des biblischen Verbotes, Wolle und Leinen miteinander zu verarbeiten¹⁾, nur dem Juden zutraute, sie hängt eben doch — und da greifen Ursache und Folge ineinander — damit zusammen, daß die wochüber auf dem Lande ausgeübte Schneiderei und Flickschneiderei²⁾ zugleich den „kleinen Schacher“³⁾ mit rohen Produkten ermöglichte.

Diese Art der Handwerksausübung scheint nur mit Unrecht den Unwillen des christlichen städtischen Handwerks hervorgerufen zu haben, da sie nicht eigentlich eine Minderung sonst nach der Stadt gehender Aufträge hervorrief und mit ihrem geringen Lohn — es wurde für eine leinene Hose höchstens 2 preußische Groschen, für einen leinenen Kittel 4—6 bezahlt⁴⁾ — auch nichts sonderlich verlockendes hatten. Es ist aber nicht zu leugnen, daß durch die Tätigkeit der Wanderschneider der häuslich arbeitsame Sinn des Landmanns, seine Selbsthilfe gehemmt wurde, und daß die Tätigkeit der Handwerker wohl auch zur Ausbeutung umschlug, indem der Wert der landwirtschaftlichen Erzeugnisse, mit denen sie sich gewöhnlich entlohnen ließen, oftmals

¹⁾ Deuteronomium XXII. 11.

²⁾ In Brandenburg gehörte zu den auf dem Lande konzessionierten Gewerben nach dem Reglement vom 4. 6. 1718 auch die Flickschneiderei. v. Bassewitz a. a. O., S. 22.

³⁾ M. XV. 73.

⁴⁾ M. XV. 75.

den der gelieferten Arbeit überstieg¹⁾. Man ginge aber zu weit, wollte man in dieser Entnahme von Lebensmitteln an Geldes Statt nur eine Maßnahme von Übertölpelung seitens der jüdischen Handwerker erblicken und nicht zugleich eine Folge des zu geringen Geldumlaufs auf dem platten Lande. Der Bauer selbst gab seine Erzeugnisse viel lieber her als Geld, „welches er selten hat“²⁾.

Nach Krug waren im Posener Kammerdepartement 1670 christliche und 923 jüdische Schneider vorhanden, im Kalischer Departement standen 270 christlichen Schneidern 353 jüdische gegenüber³⁾. Die Behauptung des Posener Steuerrats v. Timroth, daß wenigstens ein Drittel der städtischen Judenschaft Schneider seien⁴⁾, wird durch die Zahlen aus den einzelnen Städten nur bestätigt. Es waren in Borek⁵⁾ von 18 Schneidern 15 Juden, in Grabow⁶⁾ von 11 Schneidern 6, in Kempen⁷⁾ von 43 Schneidern 27, in Koschmin⁸⁾ von 25 Schneidern 21, in Krotoschin⁹⁾ von 50 Schneidern 48, in Kurnik¹⁰⁾ von 46 Schneidern 44, in Lissa¹¹⁾ von 51 Schneidern 32, in Miloslaw¹²⁾ von 15 Schneidern 12, in Murowana-Goslin¹³⁾ und Neustadt a. W.¹⁴⁾ von 23 bzw. 24 nur Juden, in Ostrowo¹⁵⁾ von 46 Schneidern 31, von Rawitsch¹⁶⁾ von 40 Schneidern 12, in Rogasen¹⁷⁾ von

1) Nach Grashoff 74 überstieg der Wert der Naturalien den der geleisteten Arbeit oft um das Zehnfache.

2) M. XV. 70.

3) Krug 55 und 217.

4) M. XV. 73.

5) Orsch. Nr. 105.

6) Orsch. Nr. 359.

7) St. A. Posen: Kempen C 1.

8) Orsch. Nr. 590.

9) A. Eggeling: Mitteilungen betr. d. Gesch. d. Stadt Krotoschin. Beil. zum Jubiläumsprogramm des Kgl. Gymnasiums. (Krotoschin 1886) 9.

10) Orsch. Nr. 570.

11) Orsch. Nr. 644.

12) Orsch. Nr. 754.

13) Orsch. Nr. 777.

14) Orsch. Nr. 811.

15) H. Brandt a. a. O., S. 41.

16) St. A. Posen: Rawitsch C. 1.

17) Orsch. Nr. 1253.

57 Schneidern 56, in Schrimm¹⁾) von 42 Schneidern 41, in Schroda²⁾) von 16 Schneidern 12 und in Zerkow³⁾) von 12 Schneidern 11 Juden.

Ganz im Gegensatz zur Beteiligung der Juden am Schneidergewerbe stand die im Schuhmachergewerbe. Hier fehlten sie nahezu vollständig. Im Posener Departement waren nur 6 Juden und im Kalischer nur 3 Juden Schuster, gegenüber 2500 bzw. 965 christlichen Schustern⁴⁾), und in all den eben angeführten Ortschaften gab es keinen einzigen jüdischen Schuster⁵⁾).

Berufe dagegen, in denen die Juden verhältnismäßig stark vertreten waren, waren die der Buchbinder⁶⁾), Fleischer⁷⁾), Glaser⁸⁾), Goldschmiede⁹⁾), Knopfmacher¹⁰⁾), Kürschner¹¹⁾), Mützenmacher¹²⁾), Musikanten¹³⁾), Posamentierer¹⁴⁾), Pottaschebrenner¹⁵⁾), Wollkämmer¹⁶⁾) und Kantenklöpplerinnen¹⁷⁾).

¹⁾ Ortsch. Nr. 1336.

²⁾ Ortsch. Nr. 1393.

³⁾ St. A. Pos. Ms. D. 29.

⁴⁾ Krug 57 und 217. In Galizien lagen die Verhältnisse ebenso. Brawer 82 ff.

⁵⁾ Wie es in Petrikau keinen christl. Schneider gab, so waren in Lorsky in Sieradien die chr. Einwohner nur Ackersleute oder Schuster. Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 47 ff.

⁶⁾ Im Pos. Dep. 20 Christen und 31 Juden, im Kalischer Dep. 10 Christen und 9 Juden.

⁷⁾ Im Pos. Dep. 638 Chr. und 238 J., in Kal. 189 Chr. und 100 J.

⁸⁾ Im Pos. Dep. 52 Chr. und 28 J., im Kal. 16 Chr. und 9 J.

⁹⁾ Im Pos. Dep. 19 Chr. und 22 J., im Kal. 4 Chr. und 14 J.

¹⁰⁾ Im Pos. Dep. 6 Chr. und 52 J., in Kal. 3 Chr. und 25 J.

¹¹⁾ Im Pos. Dep. 480 Chr. und 251 J., im Kal. 136 Chr. und 172 J.

¹²⁾ Im Pos. Dep. 24 Chr. und 51 J., in Kal. 7 Chr. und 16 J.

¹³⁾ Im Pos. Dep. 123 Chr. und 26 J., im Kal. 25 Chr. und 12 J.

¹⁴⁾ Im Pos. Dep. 22 Chr. und 50 J., im Kal. 3 Chr. und 44 J.

¹⁵⁾ Im Pos. Dep. 1 Chr. und 9 J.

¹⁶⁾ Im Pos. Dep. 280 Chr. und 54 J. Buchbinder bis Wollkämmer: Krug 56 f. und 216 f.

¹⁷⁾ A. VIII. 1a Bl. 38, 40 und 53. St. A. Pos.: Meseritz C. 1 Bl. 38 ff.: „Ihre einzige Beschäftigung. Besonders sieht man sie in

Daneben sind sie mehr oder minder vereinzelt zu finden als Bäcker, Barbieri, Handschuhmacher, Klempner, Schlosser, Sattler, Seifensieder, Weißgerber und Zimmerleute¹⁾, als Graveure²⁾, Juweliere³⁾, Petschierstecher⁴⁾ und Uhrmacher⁵⁾, als Leinwanddrucker⁶⁾ und Seidenwirker⁷⁾, als Pergamentmacher⁸⁾, als Büttner⁹⁾, als Tabakspinner¹⁰⁾ und Wachspresser¹¹⁾, als Briefträger¹²⁾, Postknechte¹³⁾ und Schiffer¹⁴⁾, als Nachtwächter¹⁵⁾ und Totengräber¹⁶⁾, als Botenläufer¹⁷⁾, Hochzeitsbitter¹⁸⁾ und Köche¹⁹⁾, als Holzhacker²⁰⁾, Tagelöhner²¹⁾ und Wasserträger²²⁾. Sogar ein Bildhauer erscheint, ein Bialystoker Jude, der eine im Bialystoker Schloß befindliche Büste des Krongroßfeldherrn Branicki, des Schwagers des letzten polnischen Königs, geschaffen hatte²³⁾.

einigen Städten, in Wronke, Obersitzko etc. des Abends vor den Häusern in Reihen vor den Pulten sitzen“ — so meldet Kunth. D. J. 1793, S. 577. Nach dem Urteil des Kammerkalkulators Zimmermann klöppelten in Lissa 250 Mädchen Spitzen (meist schwarze). Bloch 610. In Galizien gehörten Teppichknüpferei und Gürtelerzeugung zu den fast nur von Juden betriebenen Gewerben. Brawer 18.

1) Bäcker bis Zimmerleute: Bloch 607.

2) A. VIII. 1a Bl. 13. St. A. Pos.: Kempen C. 1.

3) A. VIII. 1a Bl. 13 und 23.

4) Bloch 614. Lewin 26. Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 51.

5) A. VIII. 1a Bl. 53.

6) A. VIII. 1a Bl. 109.

7) A. VIII. 1a Bl. 121.

8) Ortsch. Nr. 644.

9) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 48 und 51 (Petrikau und

Kalisch).

10) A. VIII. 1a Bl. 38.

11) A. Eggeling a. a. O., S. 9.

12) Lewin 26. St. A. Pos. S. P. Z. A. I. 8 (Posen).

13) Schulz I. 11.

14) Schulz I. 23 (Fährleute).

15) Schulz I. 20. Bloch 610 und 613. Lewin 26.

16) St. A. Pos.: Meseritz C. 1.

17) St. A. Pos.: Meseritz C. 1.

18) St. A. Pos.: Meseritz C. 1.

19) Lewin 26. St. A. Pos.: Meseritz C. 1.

20) Bloch 613.

21) Bloch 613. St. A. Pos.: Meseritz C. 1.

22) Bloch 613.

23) Johann Bernoulli: Reisen durch Brandenburg, Pommern . . . und Pohlen in den Jahren 1777 und 1778. VI. (Leipzig 1780) 57.

Wenn Juden öfters als Dolmetscher erwähnt werden, so war das Dolmetschen doch wohl kein eigentlicher Beruf, sondern hing damit zusammen, daß die Juden, die den Jargon, das Judendeutsch, sprachen¹⁾, die Vermittlung zwischen nur Deutsch Verstehenden und der polnischen Bevölkerung übernehmen konnten²⁾, was u. a. auch den preußischen Truppen sehr zustatten kam³⁾.

Die Beteiligung der Juden am Handwerk galt in derselben Weise und in ähnlichen Verhältnissen für alle von Preußen erworbenen polnischen Provinzen. Im Jahre 1773 hatte der Geheime Finanzrat Rhoden vom Netzedistrikt aus ärgerlich an den Großkanzler geschrieben: Hier ist es mir zu toll mit allen Juden. Will ich einen Chirurgen haben, kommt ein Jude, ein Tischler, ein Jude, Schlächter, Bäcker, Juden, alle möglichen Handwerker sind Juden⁴⁾; und die „Tabelle von den Handwerkern der jüdischen Nation in Neuschlesien“ zeigt, daß auch in diesem kleinen Gebietsstreifen „alle möglichen Handwerker Juden waren.“

Nach dieser Tabelle gab es unter den neuschlesischen Juden 25 Bäcker, 23 Branntweinbrenner, 2 Buchbinder, 9 Chirurgen, 4 Doktoren, 1 Drechsler, 24 Fleischer, 3 Fuhrleute, 6 Glaser, 2 Gerber, 1 Gelbgießer, 6 Goldschmiede, 1 Hutmacher, 7 Hebammen, 39 Kürschner, 3 Müller, 6 Musikanten, 1 Nachtwächter, 1 Papiermüller, 2 Pfefferküchler, 4 Pottaschsieder, 16 Posamentierer, 18 Seifensieder, 1 Schleifer

¹⁾ Holsche I. 267 erkennt aus der Sprache, wie Warschauer — Z. XXV. 227 — rühmend hervorhebt, den deutschen Ursprung der polnischen Juden.

²⁾ B. M. XVIII. 165. Schulz I. 22, IV. 198. Lebenserinnerungen des Gen.-Lieutn. Karl v. Wedel 1783—1858, herausgegeben von Curt Tröger I. (Berlin 1911) 12 f.

³⁾ F. A. L. v. d. Marwitz: Ein deutscher Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege. Herausgeg. v. F. Meusel I. (Berlin 1908) 102: „Wir rückten (1794) nach Szubin, einer Judenstadt, welches allemal ein Glück war, weil die Juden . . . sämtlich deutsch reden.“

⁴⁾ Bär, I. 426 Anm. 1.

und 50 Schneider, zusammen also 233 Handwerker¹⁾ — diesen Begriff im weiten Sinne genommen.

Das Urteil, das ein Reisender über die jüdischen Handwerker fällt: Bei ihnen geschähe alles nur obenhin²⁾, läßt sich schon aus allgemeinen Erwägungen nicht übernehmen, es wird aber auch verschiedentlich die gute Qualität ihrer Arbeit bezeugt, wie z. B. von Kalisch³⁾, wo — die „sehr guten Juden Handwerker sehr guten Verdienst hatten“, und von Rawitsch⁴⁾, wo Adel und Magistrat alles bei ihnen machen ließen. Die Güte ihrer Handwerkserzeugnisse bot ja die Gewähr für eine Durchbrechung der ihnen zuge-dachten⁵⁾ und von den christlichen Zünften eifersüchtig erstrebten Beschränkung auf nur jüdischen Kundenkreis. Für den hausierenden Handwerker mußte eine solche Einengung ja von selbst fortfallen.

Ein Gewerbe, das sich in gewissem Sinne dem ländlichen Betriebe näherte, andererseits aber wieder mit zahlreichen Fäden in das jüdische Handelssystem hinein verschlungen war, war das Fuhr- und Speditionswesen. In ihm waren denn auch die Juden reichlich vertreten, sie waren die gesuchtesten und besten Fuhrleute⁶⁾ und dadurch auch die allgemeinen Kolporteure von Postsachen im Lande⁷⁾.

Die allgemein anerkannte Geschicklichkeit und Kühnheit der jüdischen Fuhrleute hatte denn auch zur Folge, daß

1) St. A. Bresl. Rep. 14 P. A. II. 37 i v. I. 53. Im Original sind durch Unterstreichung — offenbar als besondere Verwunderung erregend — hervorgehoben: die Bäcker, Branntweinbrenner, Fleischer, Kürschner, Müller, Papiermüller, Posamentierer, Seifensieder und Schneider.

2) A. G. Eph. VIII. 14.

3) Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. III. 52. 4) Bloch 611.

5) Jekel: Pohlens Staatsveränderungen . . . II. 25.

6) Schulz I. 23. Sie legten sogar täglich mit denselben Pferden 10—12 Meilen zurück (was die Pferde aushielten). v. Textor 406 f. Geh. St. A. Rep. 89. 59 a B. (Schrötter an den König 22. 12. 1802).

7) D. J. 1793, S. 545.

in südpreußischer Zeit ernstlich erwogen wurde, die Juden zur Übernahme des staatlichen Vorspannwesens heranzuziehen¹⁾, und daß in Neuostpreußen die ersten genauen Pläne zur Verwendung der Juden im preußischen Heere — als Kavalleristen oder Trainfahrer — auftauchten²⁾.

Die Beziehungen, die Landwirtschaft und Pferdehaltung miteinander verknüpften, waren im wesentlichen nur äußerlicher Art und lassen jedenfalls keinen Schluß von der Beteiligung an der einen Beschäftigung auf die bei der anderen zu. Es steht vielmehr fest, daß die süd- und neuostpreußischen Juden in der eigentlichen Landwirtschaft — trotz einzelner Nachrichten³⁾ — nur in verschwindendem Maße vertreten waren.

Wenn auch überall die Behauptung wiederkehrt, daß die Juden in Polen auch Ackerbauer gewesen seien⁴⁾, so scheint das doch in nennenswerter Zahl nicht vorgekommen zu sein: in dem die heutige Provinz Posen bildenden Teil von Südpöußen war jedenfalls kein Jude selbständiger Landwirt⁵⁾. Bei den von den Reiseschriftstellern erwähnten

1) Geh. St. A. Rep. 96. 242. A. v. V. 29. (Gen.-Ber. der südpreußischen Organisationskommission.)

2) Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. Tit. CXC Nr. 9. Auch die von Colmar v. d. Goltz: Von Roßbach bis Jena (II. Aufl. Berlin 1906) S. 303 erwähnte Denkschrift des Generaldirektoriums v. 18. 4. 1806 begründet die in Aussicht genommene militärische Verwendung der Juden aus den neuen östlichen Provinzen damit, daß gerade sie mit der Pflege der Pferde sehr vertraut und mit dem Fahren sogar vertrauter seien als die übrigen Landleute, „was in der Nationalität beruhet und die tägliche Erfahrung beweise.“

3) Nach ähnlicher Richtung zielende Zitate finden sich später in der Denkschrift von Klewitz v. 7. 12. 1825. Geh. St. A. Min. d. Innern, Rep. 77 XXX 75 v. I.

4) Kausch I, 191 („seit unvordenklichen Zeiten“). Franz Reuß: Dohms Schrift über d. bürgerl. Verbesserung d. Juden (Kaiserslautern 1891) passim.

5) J. Landsberger: Jüdische Ackerwirte in südpreuß. Zeit. M. I. 177. Bloch 611.

jüdischen Landwirten wird darum hauptsächlich daran zu denken sein, daß die Juden die vom Adel gepachteten Vorwerke auch selbst bewirtschafteten, wie dies mehrfach und unter Anerkennung ihrer Leistungen betont wird¹⁾.

Der polnische Staat hatte die Zuführung der Juden zur Landwirtschaft begünstigt, und die Konstitution von 1775 hatte die Juden, die sich mit ihr eigenhändig, nicht mit Hilfe christlicher Arbeiter²⁾, befassen würden, von der Zahlung des Kopfgeldes vollständig und von den übrigen Abgaben auf 6 Jahre befreit³⁾, ohne daß aber viel Gebrauch davon gemacht worden wäre⁴⁾.

Bei der Besitznahme besaßen die Juden in Lorsky auch Äcker und Gärten, in der Gegend weiter hinter Lorsky waren sie auch Ackersleute und trieben sie Viehzucht, wobei Christen ihnen als Knechte dienten⁵⁾ — so berichtet wenigstens der von Hoym in die neue Provinz gesandte Kammerkalkulator Zimmermann⁶⁾.

Im Bialystoker Departement hatten schon vor der Besitznahme 4 Familien teils auf Domänen, Scharwerks — Bauernhöfe inne und hatten die Dienst abgelöst, 26 andere besaßen kleine ländliche Grundstücke, die sie bis dahin (1802) großenteils ohne christliches Gesinde bewirtschaftet hatten⁷⁾.

Um das Bild von den Tätigkeiten abzurunden, denen die Juden in den polnischen Provinzen oblagen, muß noch ihr Wirken auf medizinischem Gebiete hervorgehoben

1) Grashoff 75.

2) Jasinski 134.

3) Jekel: Pohlens Staatsveränderungen . . . II. 39.

4) v. Zolltowski a. a. O. S. 68 (kein einziger).

5) Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. III. 47.

6) Über Friedrich Albert Zimmermann, den schles. Geographen, siehe den Artikel von Grünhagen i. d. Allgemeinen deutschen Biographie XL. 26 und Bloch 595.

7) Geh. St. A. Rep. 89, 59 a B. Immediatbericht Schrötters v. 22. 12. 1802.

werden. Neben den wenigen auf deutschen Universitäten¹⁾ vorgebildeten Ärzten²⁾ übten zumeist Feldscherer und Chirurgen die Arzneikunst aus, da geschickte Ärzte und Wundärzte in den kleinen Städten oder auf dem Lande garnicht bestehen konnten, weil sie nicht wie die Juden allerhand Waren in Zahlung nahmen³⁾. „Fast der größte Teil der polnischen Wundärzte ist jüdischer Nation. Die Güte ihrer Instrumente läuft ihren ganz erbärmlichen Einsichten parallel“ — so urteilte der Arzt und Schriftsteller Kausch⁴⁾.

Mochte die öffentliche Gesundheitspflege bei den jüdischen Barbieren und Wundärzten, denen sich auch Adel und Geistlichkeit anvertrauten⁵⁾, auch nicht in den besten Händen liegen — und was jüdische Quacksalber und Winkelapotheker aus Unwissenheit und Gewissenlosigkeit auf dem Gebiete der Medikamentverschreibung leisteten, gab dem nichts nach⁶⁾ — so fand sie bei ihnen doch wenigstens Pflege und Interesse. Sie füllten also auch hier bei dem offensichtlichen Mangel an Ärzten⁷⁾ eine Lücke aus, und wo sie, wie in den neuschlesischen mit dem *jus de non tolerandis judaeis* begabten Städten, überhaupt nicht vorhanden waren, fehlte es vollkommen an medizinischer Hilfe⁸⁾.

1) Das med. Studium lag in Polen infolge der Feindschaft der Jesuiten gegen die Krakauer Universität darnieder. v. d. Brüggem 99, 240.

2) L. Lewin: Jüdische Aerzte in Großpolen. Abdruck aus dem Jahrbuch der Jüd. Literar. Gesellsch. IX. (Frkfrt. a. M. 1911) passim.

3) Grashoff 78.

4) Kausch (Kreisphysikus von Militsch und Adelnau) I. 91. Über Kausch siehe Allgem. deutsche Biogr. XV. (Lpzg. 1882) 506.

5) Jahrb. d. preuß. Monarchie VI. 402. v. Textor 406.

6) Jahrb. d. preuß. Monarchie VI. 402. Herzberg 159. Grashoff 68.

7) Im Netzedistrikt waren bei der Besitznahme nur 2 Aerzte und 5 Chirurgen vorgefunden worden. Z. VII. 225. Weder in Peysern noch in seiner Umgebung war ein Arzt oder Chirurgus, sondern nur jüd. „Feldscheerer“. St. A. Pos. S. P. Z. A. I. 1a Bl. 6 (21. 5. 1794):

8) Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. I. 194.

Und auch hier ist es bemerkenswert, wie Gesetz und Leben auseinanderfielen, denn noch im 18. Jahrhundert war infolge der neu erhobenen Blutbeschuldigungen den Christen die Inanspruchnahme jüdischer Ärzte und der allgemein gelobten und gebrauchten jüdischen Hebammen¹⁾ verboten worden²⁾.

4. K a p i t e l.

Rechtsgrundlagen und innere Verfassung.

Weniger noch als anderswo deckte sich gerade in Polen geschriebenes Gesetz mit der Wirklichkeit, ließ sich hier „aus den gedruckten Verordnungen ein Bild entnehmen, das auch nur annähernd der Wirklichkeit entsprochen hätte“³⁾. Denn in der Adelsrepublik, die einer kräftigen Zentralgewalt entbehrte, waren „alle Gesetze dem guten Willen dessen überlassen, der nicht gezwungen werden konnte, sie zu beobachten“⁴⁾. Es fehlte also auch dem rechtlichen Zustande der polnischen Juden das Moment, das ihre vielgerühmten „Freiheiten und Vorrechte“ erst zur Freiheit hätte machen können: die unumstößliche Sicherheit. Wenn aber die „Freiheiten und Vorrechte“ wirklich bestanden, wenn das Leben der polnischen Juden nicht unbedingt neben den Privilegien verlaufen mußte, sondern die gesetzlichen Bestimmungen sich auch in der Wirklichkeit als wirksam erwiesen, so beruht das darauf, daß sie Niederschlag der wirtschaftlichen Sonderaufgabe der polnischen Juden waren. Die Rechte bestehen eben in der Hauptsache darin, daß sie der wirtschaftlichen Betätigung der polnischen Juden ein möglichst weites Feld,

¹⁾ St. A. Pos. S. P. Z. A. I. 15 passim. Ortsch. Nr. 183 (Czempin), 777 (Murow. Gosl.), 811 (Neustadt a. W.), 1253 (Rogasen). St. A. Pos.: Kempen C 1, Zerkow C 1. Im Posener Departement 16 unter 138, im Kalischer 13 unter 65. Krug 57 und 218.

²⁾ Jekel, Pohlens Staatsveränderungen II. 39. Perles 104.

³⁾ Rachel 41.

⁴⁾ Zerbóni 35.

den unerläßlichen freien Spielraum gewähren und sind andererseits Anreiz und Gegengabe für wirtschaftliche und finanzielle Leistungen.

Die rechtliche Grundlage des staatlichen Daseins der polnischen Juden bildete das sogenannte Boleslaus-Kasimirsche Statut¹⁾, das auf das Jahr 1264 zurückgeht und seit Sigismund I. von sämtlichen polnischen Königen bestätigt wurde, gemäß dem staatsrechtlichen Grundsatz, daß jeder neugewählte König auf Wunsch die von seinem Vorgänger erteilten Privilegien bestätigte und neu ausstellte²⁾. Das in Polen bestehende Wahlkönigtum war den Juden dabei insofern zugute gekommen, als jeder neue König entweder Geld oder eine Partei brauchte, beides durch die finanzkräftigen und mit dem Adel verbundenen Juden erhalten konnte und sich deshalb um so eher zur Bestätigung der überkommenen jüdischen Rechte bereitfinden und leichter von eingreifenden Schmälerungen dieser Rechte zurückhalten ließ³⁾.

Nach dem Bolislaus-Kasimirschen Statut nun standen die Juden unter dem unmittelbaren Schutz des Königs — gewissermaßen als Eigentum seines Schatzes —, besaßen das Recht, Geld auf Zinsen zu leihen, durften Häuser erwerben, Handel und Gewerbe treiben, waren in der Eheschließung nicht behindert und hatten ihre besondere Gerichtsbarkeit. Als Sonderabgabe kam später das Kopfgeld auf.

Dieses Statut galt in allen königlichen Städten und Gründen, war auch in den übrigen Städten und Siedelungen die Rechtsgrundlage und hatte im Laufe der Jahrhunderte

¹⁾ Ph. Bloch: Die Generalprivilegien der poln. Judenschaft. Z. VI. 69 ff., 139 ff., 387 ff.

²⁾ Bei den Bestätigungen wurde gewöhnlich die ältere Urkunde als Transsumpt in die neuere aufgenommen. Adolf Warschauer: Die städtischen Archive in der Prov. Posen. (Mitteilungen der Kgl. Preuß. Archivverwaltg., Heft 5, Lpzg. 1901) S. XIV.

³⁾ Grätz IX. 461.

mannigfache Abänderungen erfahren. Es fand Erweiterung bzw. Abschwächung fortgesetzt durch die auf Juden bezüglichen Konstitutionen der Reichstage, durch andern erteilte Königliche Privilegien, durch Anordnungen der geistlichen Behörden und durch die Menge der adligen und geistlichen grundherrlichen Privilegien, die es besonders im 18. Jahrhundert überwucherten¹⁾.

Mit dem Überwiegen der Adelherrschaft über die Königsmacht hatte sich die Befugnis des Adels und der Geistlichkeit zur gleichberechtigten Privilegienverleihung herausgebildet²⁾. Bei dem Geldbedürfnis und der Geldempfänglichkeit des Adels waren die Privilegien zu einer Waffe im wirtschaftlichen Kampfe ausgeartet, die jederzeit durch teuer bezahlte Gegenprivilegien unschädlich gemacht werden konnten³⁾.

Der Rechtszustand der Juden war von den Schwankungen des von Ort zu Ort verschiedenen Wirtschaftskampfes abhängig; trotzdem läßt das Neben- und Gegeninander der Privilegien in den grundherrschaftlichen Städten im großen ganzen doch eine gewisse Einheitlichkeit durchschimmern. Eine gar zu große Einengung fand eben ihre Grenzen an der Rücksicht, die Juden *ad ferenda onera publica idoneos*⁴⁾ zu erhalten. Zu fronender Hörigkeit, wie etwa die christlichen Stadtbürger, sanken dabei die Juden niemals herab.

¹⁾ Z. VI. 416.

²⁾ D. J. 1793 S. 555. Z. XX. 21.

³⁾ Die Pos. Kammer schreibt anläßlich der Privilegiensammlung an das südpreuß. Gen.-Finanz-Dep. am 7. 4. 1797: Und was die Verhältnisse der Juden gegen die Christen betrifft, so laufen die Privilegien beider Glaubensgenossen so durcheinander, daß man bei den einzelnen Streitigkeiten nichts als Widersprüche findet, und beinahe der Gedanke nicht entstehen (nicht fehlen) kann, daß es unter voriger Regierung jeder Zunft und jeder Religion ein leichtes gewesen seyn muß, Privilegien zu erhalten, wie sie sie nur hat haben wollen. A. VIII 14. Bl. 126.

⁴⁾ Heppner-Herzberg: Posen 71.

Das Rechtsverhältnis der Juden zu den jeweiligen Besitzern der Städte war im Grunde genommen dasselbe: sie waren eben in den grundherrlichen Städten ebenso sehr Schützlinge — um nicht zu sagen Eigentum¹⁾ — des städtegründenden und städtebesitzenden Adels, wie sie in den unmittelbaren Städten in Schutz und Gewalt des Königs bzw. seiner Beamten standen.

Diese Gleichartigkeit der Rechtsbefugnisse gegenüber den Juden fand ihren Ausdruck in dem Gerichtsstand der Juden, insofern in den königlichen Städten das Gericht des Woywoden, in starosteilichen Städten das des Starosten und den adeligen Städten das des Grundherrn die Berufungsinstanz für die den Juden überlassene eigene Rechtspflege war. Nur in einem solchen Sonderfall wie dem der 1621 von dem Erbherrn Sigismund von Grudno Grudzinski und der Posener jüdischen Gemeinde gemeinsam gegründeten Siedelung in Schwersenz ging das Hoheitsrecht der Muttergemeinde so weit, daß ihre Ältesten die zweite Instanz für alle Verstöße von Juden untereinander darstellten²⁾.

Die eigene Gerichtspflege³⁾ entrückte die Zivilprozesse der Juden der Einwirkung der ihnen verhaßten städtischen Gerichtsbarkeit und schlifft damit die Schärfe des so heftigen wirtschaftlichen Kampfes wenigstens in etwas ab. Es bedeutete denn auch einen Sieg des Posener Magistrats, daß es ihm im 18. Jahrhundert gelang, die Kriminalgerichtsbarkeit über die Juden an sich zu bringen und zu behaupten⁴⁾.

1) „Die Juden waren nicht Rechtssubjekte, sondern eine Art öffentl. Besitztum.“ Hüppe 243.

2) Ztschr. IV. 176.

3) Holsche I. 231, 286 und 326 spricht ungerechtfertigterweise mehrfach davon, daß sich die Juden ihre eigene Gerichtspflege angemäß hätten. So urteilt er aber nicht aus historischer Einsicht, sondern aus der Abneigung des altpreuß. Beamten heraus, dem „die Vervielfältigung der Jurisdictionen zu den Ländplagen gehört“. (326).

4) D. J. 1793, S. 495. Bloch 595. (Widersprechend D. J. 1793, S. 350). Der Furcht der Pos. Jud. vor der Unterstellung unter

In Zivilprozeßsachen war es aber auch hier bei dem alten Herkommen geblieben, daß ein Jude gegen einen Christen vor dessen zuständigem Gericht klagen, ein Christ aber einen Juden vor dessen Ältesten belangen mußte¹⁾. Nur bei großen Objekten wurde in solchen Fällen in den königlichen Städten — so auch in Posen — vor dem Unterwoywoden im Beisein zweier dazu bestimmter Vorsteher statt vor dem jüdischen Gericht verhandelt²⁾, und ähnlich klagte auch in Lissa seit 1790 in wichtigeren Sachen der Christ gegen den Juden direkt vor dem fürstlich Sulkowskischen Gericht³⁾.

Der eigene Gerichtsstand für die Klagen von Juden gegeneinander und von Christen gegen Juden und die den jüdischen und städtischen Gerichten gleiche Berufungsinstanz⁴⁾ stellten die jüdische Gerichtspflege jeder anderen gleich und enthielten die Anerkennung der Juden als einer den Stadtbürgern gleichgesetzten sozialen Klasse. Es lag daher nur in der Linie dieser sozialen Gleichsetzung, wenn Versuche, die Juden Polens durch Aufzwingung eines roten oder gelben Judenflecks in entwürdigender Weise vor der übrigen Bevölkerung kenntlich zu machen⁵⁾, trotz der Anstrengungen der Geistlichkeit ohne Erfolg blieben⁶⁾.

städt. Justiz verdankte in südpreuß. Zeit die Errichtung eines eigenen Gerichts ihr Entstehen. D. J. 1793 S. 325, 349 und 381 f. Bloch 598 ff., 617 ff.

1) D. J. 1793, S. 49. Lewin 77. A. VIII. 5 Bl. 116. Zimmermann behauptet sogar, daß der Christ sein Recht bei den Aeltesten „oft gern nimmt“. Bloch 605.

2) Bloch 594. Z. XI. 131 f.

3) A. VIII. 1a Bl. 14.

4) Warschauer a. a. O. S. XXIV.

5) Perles 16. Wudtke a. a. O. S. 204. Z. VII. 259.

6) Die eigentümliche Tracht der poln. Juden — eingehend beschrieben bei Schulz I. 124 f. — geht auf den eigenen Willen ihrer Träger zurück. Hüppe 234. Sie gehörte dann aber auch so sehr zu ihnen, daß nach einem Urteil Zimmermanns in einem Promemoria vom Jahre 1790 der polnische Jude seine Tracht und seine Lebens-

Der Zusammenhang dieser besonderen sozialen Schicht konnte durch die gesonderte Gerichtspflege nur noch gestärkt werden, weil ihr lebensregelndes, im Talmud niedergelegtes Religionsgesetz durch die staatlich anerkannte Verbindlichkeit seiner Rechtssätze nur noch an Autorität gewann. Überhaupt wächst in diesem Punkte die innere und äußere Verfassung der polnischen Juden zusammen, indem die Anerkennung als Sonderklasse die Anerkennung des Eigenlebens dieser Klasse mit sich brachte.

Es lag ja auch nur im Interesse des Staates und der in ihm maßgebenden Gewalten, die Sonderart der Juden und ihrer religiös-nationalen Verfassung nicht zu stören, da der in seiner inneren Freiheit respektierte und geschützte Jude um so eher verschärfter wirtschaftlicher Ausnutzung zugänglich war¹⁾ — eine besondere Toleranz lag hier ebenso wenig vor wie bei der Ansetzung fremder Kolonisten.

Staatliche Steuerpolitik hatte denn auch die Krönung des Verfassungslebens der polnischen Juden gefördert: die Entstehung der sogenannten Vierländersynode war eng verknüpft mit der Erhebung der besonderen Judensteuer.

Das Zusammenströmen vieler Tausender von Juden auf den großen inländischen Messen, wo neben den Geschäften auch religionsgesetzliche Disputationen stattfanden und Entscheidungen gefällt wurden, hatte im 16. Jahrhundert den Zusammentritt eines aus Rabbinern und Vorstehern bestehenden Kollegiums der ursprünglich drei, später vier

art beibehalten müsse, wenn er als Mäkler oder auch als Handelsmann das Zutrauen des Polen oder Russen, der nun einmal daran gewöhnt sei, gewinnen und mit ihnen Geschäfte machen wolle. St. A. Bresl. Rep. 199 M. R. XV. 1 v. III. 167.

¹⁾ In diesem Sinne ist eine bei Brawer 42 angeführte Schrift gehalten, die die Juden dadurch zur Taufe zu bewegen suchte, daß sie ihnen vorhiebt, wie schimpflich sie sich ihre innere Freiheit erkaufen müßten, daß ihre Herren sie „nicht ihres Glaubens oder jüdisch geführten Lebens wegen schätzten, sondern wegen ihrer irdischen Proventen und Nutzen, die sie von ihnen haben.“

Länder Großpolen, Kleinpolen, Rotrußland und Wolynien gezeitigt. Diese Synode, nach dem 1. Viertel des 17. Jahrhunderts stets Vierländer-Synode genannt, tagte zweimal im Jahre, in Lublin und Jaroslaw. Jedes der vier Länder war durch einen Vorort und drei Hauptorte vertreten, so Großpolen durch Posen und Lissa, Kalisch, Krotoschin. Die litauische Judenschaft — im 16. Jahrhundert mit den vier anderen Ländern als fünftes vereinigt — hatte seit 1623 ihre eigene Drei- bzw. Vier- oder Fünf-Landschaftensynode, die neben der Vierländersynode völlig selbständig einherging, die aber ganz gleichartig war. Die Vierländersynode hatte sich zur obersten, auch in der ausländischen Judenheit anerkannten, maßgebenden, autonomen Behörde der polnischen Judenheit ausgebildet. Ihr stand die Schlichtung innerer jüdischer Streitigkeiten, die Vertretung jüdischer Interessen nach außen, gegenüber allen Bedrohungen, die Aufsicht über das religiöse und sittliche Leben, eine tief einschneidende Bücherzensur und die Verteilung der Steuern zu¹⁾.

Diese letztere, die Verteilung des der Judenschaft aufliegenden besonderen Steuerfixums auf die einzelnen Gemeinden, war vielleicht die wichtigste Aufgabe der Vierländersynode nach außen hin, da sie ihre Verpflichtung gegenüber dem polnischen Staate und ihre Rechtfertigung ihm gegenüber enthielt.

Nachdem zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Einsetzung von „Judenpräfekten“²⁾ zur Einziehung der Judensteuern am Widerstand der jüdischen Gemeinden gescheitert

¹⁾ Grätz IX. 457 f, 464 ff, 490 ff. Perles 34 ff. Joseph Feilchenfeld: Das Judenparlament in Polen. Z. XXIII. 275 ff. L. Lewin: Neue Beiträge zur Geschichte der Vierländersynode. Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft. Frankfurt a. M. II. (1904) 1 ff., III. (1905) 79 ff., 315 ff., XI. (1916) 141 ff.

²⁾ In Littauen einer- und in Groß- und Kleinpolen andererseits. Grätz IX. 64. Heppner-Herzberg 74 ff.

war, die darin einen Eingriff in ihre Selbstbestimmung sahen, hatte der polnische Staat in der auf der Autorität der selbstgewählten Vertreter beruhenden Vierländersynode ein sicheres Werkzeug zur Eintreibung der der Gesamtheit der polnischen Juden auferlegten besonderen Pauschalsumme erblickt und gefunden. Als aber nach und nach durch die örtlichen Versammlungen der einzelnen Landesteile, deren Ungefügigkeit und Trotz die Beschlüsse der Vierländersynode vereitelten, die Autorität der Synode untergraben war — genau wie im polnischen Gesamtstaate die Reichstage durch die Konföderationen lahmgelegt wurden¹⁾ — hatte sie auch ihren Wert für den polnischen Staat eingebüßt. Mit der im Jahre 1764 erfolgten Umwandlung der als Pauschalsumme²⁾ zahlbaren Judensteuer in ein Kopfgeld war denn auch die Gesamtorganisation der polnischen Juden, dieser richtige „Staat im Staate“, dahingegangen.

Die im Gesamtparlament sichtbare Einheit der polnischen Judenheit war demnach schon verloren, noch ehe die polnischen Teilungen sie gewaltsam hätten zerschlagen müssen. Wohl aber fanden die Teilungsmächte auch noch 1793 und 1795 die Rumpfparlamente der provinziellen Judenschaften vor, die Vertreterversammlungen der einzelnen Landschaften. Als eine solche ist denn auch die Deputiertenversammlung der Judenschaft Süd- und Ostpreußens aufzufassen, die im Sommer 1797 zur Neuregelung der Dinge Stellung nahm³⁾.

¹⁾ Grätz XI. (2. Aufl., Lpzg. 1900) 109.

²⁾ Auf dem Konvokationsreichstag von 1764, der das Kopfgeld einführte, wurde den jüdischen Vertretern vorgeworfen, daß sie weit mehr als die Pauschalsumme erhoben und den Überschuß für sich verbraucht hätten. Jasinski 133.

³⁾ L. Lewin: Beiträge zur Geschichte der Juden in Kalisch. (Kempen 1909) 5.

Erhalten hatte sich aber vor allem — als Hort der Judenheit — die festgefügte, sich selbst regierende jüdische Gemeinde, die „Synagoge“¹⁾, oder wie sie sich selbst bezeichnete, der Kahal. Es war dieses ein weit über den Rahmen der jetzigen Synagogengemeinde hinausgehender, wesentlich politischer Verband, der für sich eine ebensolche Einheit darstellte, wie die christliche Stadtgemeinde. „Der ‚Kahal‘ war eine ausgebildete Korporation mit Besitz — ja mit Herrschaftsrechten über Filialgemeinden“²⁾.

So war beispielsweise Schwersenz die Tochtergemeinde von Posen³⁾ und Kostschin wieder Tochtergemeinde von Schwersenz. Brzesc war die Hauptsynagoge von Kujawien und unter ihrer Gerichtsbarkeit und in solidarischer Haftung für die Schulden standen Kowal, Luban, Lubraniec, Pietkowo und Lubin⁴⁾. Die Juden auf dem Lande hielten sich entweder zu den größeren Gemeinden oder hatten ihre eigenen Ältesten⁵⁾.

In der Gemeinde, im Kahal, herrschte der Vorstand mit derselben Machtvollkommenheit wie der Rat in deutschen Städten⁶⁾.

Nach der Größe der Gemeinde bemaß sich der Verwaltungsapparat. Zum mindesten waren 2 Älteste tätig⁷⁾, denen gewöhnlich noch Synagogenvorsteher, auch besondere

1) „Mit welcher Benennung sowohl ihre Gotteshäuser, als ihre Communen belegt werden.“ A. VIII 1a Bl. 110.

2) Hüppe 237.

3) Ad. Warschauer: Die Entstehung einer jüd. Gemeinde. Ztschr. IV 170.

4) A. VIII, 3 Bl. 121.

5) A. VIII 1a Bl. 42, 51 f, 81. Im Kostener Kreis standen die Landjuden unmittelbar unter der grundherrlichen Gerichtsbarkeit. A. VIII 1a Bl. 42.

6) Hüppe 240. „Die Ältesten sind bei den Juden das, was die Magistrate bei den christlichen Gemeinden sind.“ (Lissaer Steuerrat v. Hirschfeld) A. VIII 1a Bl. 14.

7) A. VIII 1a Bl. 54.

Gassenälteste zur Seite traten. In einer Großgemeinde wie Posen gab es 105 Gemeindebeamte, in Lissa ungefähr 85; dabei bestand der eigentliche Vorstand in Posen aus 3 Ältesten, 3 Stellvertretern und 5 Beisitzern, in Lissa aus 4 Ältesten, 7 Stellvertretern und 5 Beisitzern¹⁾.

Die Vorsteher und meisten Angestellten der Gemeinde wurden von Wahlmännern, und zwar überall am 3. Tage des Passahfestes, gewählt²⁾. In Posen wurden vom abtretenden Vorstande 21 Männer bestimmt, aus denen 7 zu Kscherim — braven Männern, boni viri — d. h. Wahlmännern, ausgelost wurden. Diese beurteilten die Amtsführung des abtretenden Vorstandes und hinterließen dem neuen Vorstande bindende Vorschläge und Beschlüsse³⁾. In Lissa wurden die 7 Kscherim gar aus 71 Männern erlost⁴⁾, in Gnesen waren 3—8 Wahlmänner, in der Meseritzer Inspektion 5, und in Tirschtiegel wurden die Wahlmänner gleich für 3 Jahre gewählt⁵⁾.

Die Amtsdauer des gewählten Ältesten betrug gewöhnlich 1 Jahr⁶⁾, eine Wiederwahl war möglich, sogar erwünscht⁷⁾. Die Wahl der Ältesten, d. h. nur der eigentlichen Vorsteher, bedurfte der Bestätigung durch die Grundherrschaft, doch scheint diese Bestätigung nur eine rein formale, nicht kritische gewesen zu sein, wenigstens vertritt die Posener

¹⁾ W. Feilchenfeld: Innere Verfassung der jüdischen Gemeinde zu Posen im 17. und 18. Jahrh. Z. XI. 126 ff., Lewin 75 ff. Gemeindeordnung und Wahlgeschäft ganz ähnlich wie in Posen, nur mit älterer Quelle belegt, in Krakau. Z. XI. 126 ff.

²⁾ A. VIII 3 Bl. 2.

³⁾ Z. XI. 126 und 129.

⁴⁾ Lewin 85.

⁵⁾ VIII. 1 a Bl. 57 und 110. Ortsch. Nr. 1512.

⁶⁾ A. VIII 1a Bl. 22 (Ostrowo), Bl. 54 (Gnesener Inspektion); bei Lissa (Bl. 14) werden 2, bei der Posener Inspektion (Bl. 23) und bei Lubraniec (Bl. 39) sogar 3 Jahre genannt.

⁷⁾ Z. XI 126.

Kammer diesen Standpunkt¹⁾. Das Amt der Ältesten, ein Ehrenamt, nahm viel Zeit in Anspruch, war daher kostspielig und mußte dadurch zu einem Vorrecht der Reichen führen²⁾. Es setzte allerdings talmudische Kenntnisse und Geschäftsgewandtheit voraus. Nicht immer war Würdigkeit und Fähigkeit ausschlaggebend für die Besetzung des Vorsteheramtes, manchmal scheint der Älteste nur ein Werkzeug in der Hand der Grundherrschaft gewesen zu sein³⁾. Eine Geschlechterherrschaft war allerdings durch die Wahlbestimmungen ausgeschlossen⁴⁾.

Von Gemeindeversammlungen, die bindende Beschlüsse faßten, kann nicht die Rede sein; Kahalsversammlungen sind gemäß der doppelten Bedeutung des Wortes Kahal, das sowohl Gemeinde als Vorstand bezeichnet, nur Versammlungen des Vorstandes Vereinzelt, in Lissa, und auch da nur kurze Zeit⁵⁾, erscheinen Klassenvertreter, ein Ausschuß aus den wichtigsten Erwerbsklassen, der bei

¹⁾ Darnach wäre die vollzogene Wahl ohne Angabe über das bisherige Verhalten des Gewählten mitgeteilt worden. Mit Unrecht bestreitet die Petrikauer Kammer dies Bestätigungsrecht überhaupt und gibt es nur für die Rabbinerwahl zu. A. VIII 3 Bl. 2 und 15.

²⁾ Hüppe 234.

³⁾ Der Posener S'euerrat v. Timroth urteilt am 25. 4. 1794: An vielen Orten findet man recht gesetzte und vernünftige Vorsteher, mit welchen man wirklich über mancherlei Gegenstände sprechen kann, auch führen sie eine Ordnung, die eben nicht zu tadeln — wenn nur nicht die Reinlichkeit sich zu sehr aus ihrem Gesichtskreise verlöre. A. VIII 1a Bl. 23. Am selben Tage aber schreibt er: Bey dieser ganz freien und eigenmächtigen Wahl soll nur sehr oft und fast immer der Fall eintreten, daß theils auf Veranlassung der Grundherrschaften, theils aber aus anderen privat Absichten solche Subjecte zu Vorstehern und Ältesten gewählt werden, die weder den dazu erforderlichen Verstand, noch Rechtchaffenheit besitzen und nur zu dem bey ihrer Wahl beabsichtigten Endzweck dienen können. A. VIII 3 Bl. 2. Damit brachte v. T. die Frage der Ältestenwahl überhaupt in Fluß.

⁴⁾ Lewin Kap. X passim.

⁵⁾ Lewin 80 und 92 f. (1792—1800.)

bedeutsamen Angelegenheiten, besonders bei Aufnahme größerer Anleihen, hinzugezogen werden mußte¹⁾.

Großgemeinden, wie Posen und Lissa, hatten in der Person eines Shtadlan genannten Syndikus einen äußerst gewiegten Juristen, der hauptsächlich die öffentlichen Interessen gegenüber der Staatsgewalt, besonders in deren Mittelpunkt, in Warschau, zu vertreten hatte¹⁾.

Die Vorsteher, von denen gewöhnlich einer als Monatsvorsteher die Geschäfte führte²⁾, hatten die Gemeinde nach außen zu vertreten und nötigenfalls Anleihen für sie aufzunehmen, sie hatten den Gemeindeetat aufzustellen³⁾, und hatten die Aufsicht über die Kassenführung, über die sie nach Ablauf ihrer Amtszeit Rechnung ablegen mußten⁴⁾. Ihnen lag es ob, die Steuern zu verteilen und einzuziehen — teilweise unter Hinzuziehung von ihnen selbst gewählter Steuerschätzer⁵⁾. Sie hatten die Sorge für eine den wirtschaftlichen Möglichkeiten und sozialen Verhältnissen angemessene Zusammensetzung und Haltung der Gemeinde und suchten dieser sehr wichtigen Aufgabe dadurch gerecht zu werden, daß sie durch hohe Einbürgerungsgelder⁶⁾ ärmerer Elemente Zuzug der Gemeinde fernhielten, jährlich die Zahl der Eheschließungen festsetzten⁷⁾ und durch fortgesetzten Erlaß von Luxusverboten⁸⁾ in gleicher Weise der

¹⁾ A. VIII 1a Bl. 14 und 24. Perles 71 f. Lewin 75 f. Hüppe 239. Louis Lewin: Der Shtadlan im Posener Ghetto. Festschrift zu W. Feilchenfelds 80. Geburtstag. (Pleschen-Schrimm 1907) 31 ff.

²⁾ Lewin 81.

³⁾ Lewin 80. In ganz Südpreußen arbeitete keine Stadt, selbst Posen nicht, mit jährlich aufgestellten Etats. D. J. 1793, S. 470.

⁴⁾ In Krotoschin hatte z. Zt., da Krotoschin im Besitz der Preuß. Seehandlung war, die Weigerung eines Ältesten Rechnung zu legen und seine daraufhin erfolgte Bannung zur Spaltung der Gemeind: geführt. Eggeling a. a. O., S. 17.

⁵⁾ In Posen 17, in Lissa 9, Z. XI 130, Lewin 87 ff.

⁶⁾ Hüppe 240. ⁷⁾ Perles 61 und 90. Lewin 78.

⁸⁾ Lewin 120 ff. Heppner-Herzberg: Posen. 35, 39, 51, 53 f., 59, 66, 69 f.

Verarmung wie der die Instinkte der Massen unnötig reizenden Üppigkeit zu steuern sich bemühten. In Gemeinschaft mit dem Rabbiner oder eigens dazu eingesetzten Gerichtskollegien — in Posen gab es 1769 deren 4 mit insgesamt 69 Mitgliedern¹⁾ — übten sie die Gerichtspflege aus²⁾; sie durften als Richter Geld-, Freiheits-, ja auch Leibesstrafen verhängen³⁾ und besaßen in dem Strafmittel des Banns, der den Ausschluß aus der Gemeinde in sich barg, eine ebenso verantwortungs- wie verhängnisvolle Machtbefugnis. Wie die Magistrate über die christlichen Zünfte, so übten auch die Ältesten über die jüdischen Handwerksvereinigungen die Oberaufsicht aus⁴⁾; Handel und Wandel in den Städten und auf den Märkten wurde ebenfalls von den Ältesten entweder selbst oder durch Unterbeamte überwacht und mit großer Fürsorge bedacht, die z. B. so weit ging, daß die von der Posener Gemeinde für fremde Handelsplätze ernannten Marktrichter auf Grund eines vom Kahal ausgestellten Gemeindefwechsels für die von zahlungsfähigen Posener Kaufleuten auf Borg entnommenen Waren Bürgschaft leisteten⁵⁾. Schließlich gehörte auch die Wahrnehmung der Straßen-, Wohnungs- und Feuerpolizei zu den Aufgaben der Ältesten und ihrer Unterorgane, d. h. zu denen der Gemeinde.

Einen besonderen Aufgabenkreis der jüdischen Gemeinden bildete die ihnen ganz überlassene Wohlfahrtspflege. Sie wurde aufs würdigste von ihnen wahrgenommen. Es bestanden überall unter Leitung eigener Armenvorsteher Armenkassen, die aus abgestuften Umlagen, freiwilligen Beiträgen und Synagogenspenden die nötigen Mittel er-

¹⁾ Z. XI. 131.

²⁾ Von dem Umfang dieser Rechtspflege gibt es einen Begriff, daß sie z. Zt. der Besitzergreifung 200 Rtl. Gebühren einbrachte. St. A. Pos. Posen C. XVIII. 12, Bl. 2.

³⁾ A. VIII 1a B1. 29 und 57. Ztschr. IV. 176.

⁴⁾ Bloch 610. ⁵⁾ Z. XI. 131.

hielten¹⁾. In Posen konnten die Armenpfleger zwei der dreißig Steuerquoten in Anspruch nehmen, die vermögenden Armenpfleger mußten dort in ihrem Amtsmonat bis 200 Fl. Vorschuß leisten²⁾. Private, reichlich bemessene Wohltätigkeit ging neben der öffentlichen der Gemeinden einher³⁾.

Die Ortsarmen und alte und kranke Leute wurden vorübergehend unterstützt oder ständig unterhalten, es wurde ihnen wohl auch, wie von Lubasch berichtet wird⁴⁾, die Möglichkeit zur Begründung einer neuen Existenz durch Darreichung von Geldmitteln und Waren geboten. Für Ortsansässige und für Wanderarme gab es Armenhäuser⁵⁾ und daneben Spitäler⁶⁾ oder wenigstens Krankenstuben, in denen unentgeltlich Behandlung gewährt wurde. Großgemeinden wie Posen stellten eigene Ärzte und Hebammen an⁷⁾.

Die Unterstützung der Wanderarmen, die durch die unaufhörlichen Stadtbrände fortwährend Zuzug erhielten, nahm einen großen Teil der öffentlichen Wohltätigkeit in Anspruch. Es gab für sie eigene Übernachtungsräume, in denen ihnen für 1—2 Tage Unterkunft gewährt wurde, während derer sie einen Speisezettel und dann einen Zehrpfennig erhielten. Kranke Wanderbettler wurden mit Fuhrwerk nach der nächsten Stadt gebracht⁸⁾. Die Landjuden übten ähnliche Wohltätigkeit an den Bettlern⁹⁾.

1) A. VIII 1a Bl. 110.

2) Z. XI. 133.

3) A. VIII 1a Bl. 15.

4) A. VIII 1a Bl. 39.

5) A. VIII 1a Bl. 49.

6) A. VIII 1a Bl. 22, 24 (Posen) 113. Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 52 (Kalisch). Bloch 610 (Lissa), 613 (Krotoschin), 615 (Kempen); Südpreuß. Unterhaltungen 1803, S. 16 (Warschau). Das Pos. jüd. Spital nennt allerdings der dortige Stadtphysikus Sobernheim — 24. 9. 1797 — ein Krankenhäuschen, das nicht der Mühe wert zu erwähnen. Z. VIII. 326.

7) Perles 70 f.

8) A. VIII 1a Bl. 22, 50 und 113.

9) A. VIII 1a Bl. 42.

Unter eigenen Vorständen waren die Beerdigungsbrüderschaften, die in jeder Gemeinde vorhanden waren, die einen Friedhof besaßen. Mit Erwerbung eines Friedhofsgrundstückes wurde eigentlich erst eine Gemeinde geschaffen. Gemeinden ohne einen eigenen Friedhof gehörten zur Nachbargemeinde, wie Bojanowo beispielsweise zu Lissa¹⁾. Bei Beerdigungen von Ortsfremden erluben die Gemeinden auch erhöhte Gebühren, so in Kempen in solchen Fällen 3 Dukaten²⁾.

Ganz der Obhut und der Verantwortung der Gemeinden überlassen war wie das Armen- auch das Schulwesen³⁾. Es ruhte auf ganz festen religiösen Grundlagen, war aufs innigste mit dem jüdischen Leben verknüpft⁴⁾ und wurde deshalb auch als eine der wichtigsten Aufgaben der Gemeinden aufgefaßt.

Während sich der polnische Staat als solcher bis zum Jahre 1783 überhaupt nicht um das Schulwesen gekümmert hatte⁵⁾, und während es eben wegen dieser mangelnden Fürsorge des polnischen Staates in ganz Südpreußen noch im Jahre 1800 in 234 Städten erst 232 und in 9106 ländlichen Ortschaften nur 489 Schulen gab⁶⁾, waren in allen Städten, wo Juden wohnten, Schulen. In diesen Schulen, die unter der Aufsicht der Ältesten standen⁷⁾, wurde Bibel, Talmud,

¹⁾ Bloch 612.

²⁾ Bloch 615.

³⁾ Die Instruktion für das Preuß. Oberschulkollegium vom 22. 2. 1787 entzog noch neben den Schulen des Militärs und der franz. Kolonie auch die der Juden der Aufsicht dieses Kollegiums. Philippson I, 130.

⁴⁾ v. d. Brüggem 100.

⁵⁾ D. J. 1793, S. 689.

⁶⁾ P. Schwartz: Preußische Schulgeschichte in polnischer Beleuchtung. Zeitschr. f. Gesch. der Erziehung u. d. Unterrichts. III. (Berlin 1913) 274. 1832 gab es erst 856 Elementarschulen in der Prov. Pos. Provinzialblätter f. d. Großherzogtum Posen. I. (Posen 1846) 140.

⁷⁾ A. VIII 1a Bl. 15 und 24. Holsche II. 561.

Hebräisch-Schreiben und Rechnen unterrichtet¹⁾. In Posen und Lissa wurde auch Deutsch gelehrt, Polnisch nur sehr wenig²⁾. Ein schwerer Mangel war es, daß der Mädchenunterricht vernachlässigt wurde³⁾.

Arme Kinder erhielten unentgeltlichen Unterricht⁴⁾, während wohlhabende Eltern ihren Kindern Privatlehrer hielten⁵⁾. Die Lehrer wurden entweder von den Gemeinden angestellt und besoldet, oder von mehreren Personen, die sich sozusagen zu einem Schulzirkel zusammenschlossen, oder von einzelnen Gemeindemitgliedern unterhalten⁶⁾. In Posen bekamen die Lehrer das Schulgeld für den Unterricht der armen Kinder aus der Armenkasse, im übrigen war das Schulgeld für kleinere Kinder 16 Gr., für größere 2 Rtl.⁷⁾ Der Schächter in Gembitz erhielt für den Unterricht ein jährliches Schulgeld von 20 Gr. bis 6 Rtl., je nach den Fortschritten in den Kenntnissen seiner Schüler⁸⁾.

Der Schulunterricht lag in den Händen von direkten Lehrern, von Schächtern und von Vorbetern⁹⁾ und von jenen nur vorübergehend sich in den einzelnen Städten aufhaltenden Talmudjüngern, die auch für den orthodoxen Juden Deutschlands damals die selbstverständlichen Lehrkräfte darstellten¹⁰⁾. In Lissa betrug 1795 die Zahl der jüdischen Schulmeister 14, in Krotoschin waren 16 und in

1) A. VIII 1a Bl. 15. Eggeling a. a. O., S. 9.

2) A. VIII 1a Bl. 15. Lewin 118. Ad. Warschauer: Die Erziehung der Juden in der Prov. Pos. durch das Elementarschulwesen. Ztschr. III. 33. Siehe überhaupt dort Kap. II, 1793—1807. S. 32—43 und meinen Aufsatz: Eine Denkschrift über die Errichtung eines Lehrerseminars für die Juden Süd- und Neustpreußens. Allg. Ztg. d. Judentums. LXXVII. (Berlin 1913) Nr. 11 und 17.

3) A. VIII 1a Bl. 49. 4) A. VIII 1a Bl. 15, 24 und 81.

5) A. VIII 1a Bl. 15 und 24. 6) A. VII 1a Bl. 24.

7) Warschauer a. a. O., S. 35. 8) A. VIII 1b Bl. 105 f.

9) A. VIII 1a Bl. 39 f. Warschauer a. a. O., S. 33.

10) Ms. XXXVII. (Breslau 1893) 97, LVIII. (Preßburg 1914) 200 und 205 („Der orthodoxe Jude will einen Pohlen zum Erzieher.“).

Rawitsch 6 Schulmeister vorhanden¹⁾. Das Schulwesen fand seinen Abschluß in den Talmudhochschulen, zu deren berühmtesten die von Lissa und Posen gehörten.

Nur aufklärerische Kurzsichtigkeit konnte unter solchen Umständen von der „traurig(st)en Verfassung des jüdischen Schulwesens“²⁾ sprechen, weil es nicht in den Rahmen der europäischen Bildung eingespannt war, wohl auch seine religiös-dogmatische Beschränkung in sich hatte; vielmehr beschämten „die Juden — mit Holsche zu reden — in ihrem Unterricht die Christen“³⁾. Sie besaßen kaum einen Analphabeten⁴⁾, und mögen die in den Schulen überlieferten Kenntnisse auch nicht überschätzt werden, so „waren sie doch in einer Volksschicht vorhanden, in deren Höhe das Polentum auch des elementarsten Wissens entbehrte“⁵⁾. Ein Schulwerk, das ohne Schulzwang alle erfaßte, hatte es dahin gebracht, daß „im ganzen genommen der Jude in Südpreußen ein kultivirterer Mensch als der Bürger in den kleinen Städten und der Bauer auf dem platten Lande war“⁶⁾. Nur der Teil des Adels, der Reisen ins Ausland machte, übertraf die Juden an Bildung⁷⁾.

Diese „Kultiviertheit“, dies Wissen wurde als religiöse Pflicht um seiner selbst willen gepflegt und im weiteren Leben ohne Unterlaß vertieft. Einen Maßstab für das geistige Bedürfnis der polnischen Juden kann man daraus

1) Lewin 118. Eggeling à. a. O., S. 9. A. VII. 20 Bl. 75.

2) A. VIII. 1a Bl. 128.

3) Holsche II. 561. „Denn es ist keine Judengemeinde, welche nicht eine Schulanstalt hätte, und der ärmste Jude weiß von seiner Religion mehr als die niedrige Klasse der Christenheit in Polen, vom Christentum.“

4) D. J. 1793, S. 691.

5) v. d. Brüggén 100 f. Im Netzedistrikt hatte es bei der Besitznahme auf den Dörfern 20 jüdische, aber keinen einzigen katholischen Lehrer gegeben. D. J. 1793, S. 691.

6) Bloch 627 (Voss an den König: 21. 1. 1794) s. a. Bloch 593.

7) Z. I. 156.

entnehmen, daß in Lissa 18 jüdische Buchhändler lebten¹⁾. Innerhalb der Gemeinde wurde Wissen noch höher geschätzt als geschäftlicher Erfolg und die Gelehrsamkeit unter anderem durch Steuererleichterung gefördert²⁾. Neben der Aristokratie der Wohlhabenden gab es eine solche der Gelehrten³⁾, zu der man aber um so schwerer gerechnet wurde, als beinahe alle Gemeindemitglieder sachverständig waren.

Diese Sachverständigkeit, die geistige Schulung wurde der dialektischen Methode des Talmuds verdankt, die unter den Sonderverhältnissen der polnischen Judenheit gerade in Polen ihre besondere Ausprägung erhalten hatte. Die durch die ständigen Prozesse, die mangelhafte polnische und die eigene Gerichtsbarkeit begünstigte fortlaufende Weiterbildung des talmudischen Zivilrechts hatten haarspaltende Urteilskraft die übrigen Geisteskräfte überwuchern lassen und dem Talmudstudium in Polen — um mit Grätz zu reden⁴⁾ — die Methode der „Advokatenkniffigkeit“ gegeben.

Gewiß war es bedauerlich, daß Einfachheit und Natürlichkeit zugunsten einer geistigen Frühreife vernachlässigt wurden⁵⁾, aber letzten Endes bedeutete dies die Juden Polens so eigentümlich auszeichnende Wissen im ursprünglichsten Sinne des Wortes für sie Macht. Auf ihm und seiner Methode unerbittlichen Scharfsinns beruhte ihre Überlegenheit über ihre Umgebung⁶⁾; in der Gewißheit ihrer geistigen Eigenart hatten sie eine Art von Selbstgefühl, das sie alle Widerwärtigkeiten leichter nehmen ließ.

¹⁾ Lewin 118.

²⁾ Bloch 593.

³⁾ In Lissa durften zum Wahlmann nur Leute gewählt werden, die 20 Gulden Gemeindesteuern bezahlten oder Gelehrte waren. Lewin 85.

⁴⁾ Grätz X. 63.

⁵⁾ Grätz X. 57 und 62 f.

⁶⁾ Z. VII. 257.

Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen des Menschen.

Herrn Prof. Dr. Brann zum 70. Geburtstage.

Von V. Aptowitzer.

(Fortsetzung)

21. Vor den Frommen im Paradiese hüpfen die Berge und die Hügel führen Milch und Süßwein. Die Gräser des Feldes versammeln sich und spielen gruppenweise vor ihnen. Die Bäume verlassen ihre Plätze und kommen und klatschen vor ihnen in die Hände¹⁾. Ebenso das Himmelsheer²⁾.

22. Als die Schöpfung vollendet war, erhob die Torah ihre Stimme in Gesang, Lob und Preis. Die ganze Welt erzitterte. Da fragten alle Ordnungen der Schöpfung einander: „Was soll dies mächtige Beben, das wir vernommen, bedeuten?“ Eine himmlische Stimme antwortete: „Die Torah selbst preist und lobt vor Gott, daß er die Welt erschaffen hat“³⁾.

23. Aber Himmel und Erde fürchteten, es könnte wegen der Sünden der Menschen die Welt zugrunde gehen. Da wurden sie erregt und bebten in Furcht. Sie sprachen vor Gott: „Herr der Welt, wir wissen, daß Frevler erstehen werden, die vor dir sündigen werden, wenn du dann ihretwegen die Welt vernichtest, was wird mit uns geschehen, da du doch uns nur der Menschen wegen geschaffen hast“⁴⁾.

¹⁾ Othioth d' R. Akiba ed. Wertheimer 33 f.

²⁾ Beth-ha-Midrasch III 34.

³⁾ Othioth R. Akiba ed. Wertheimer S. 84. Vgl. Mid. Ps. 104 § 24. Vgl. Chulin 60 a unt.

⁴⁾ Ähnlich Pes. r. ed. Friedmann 187 b: „Als Adam das Verbot übertreten hatte, war der König der Welt betrübt über das Schicksal seines Werkes. Er sprach: Alles, was ich geschaffen, habe ich des Menschen wegen geschaffen; nun, da er gestraft werden muß, wird

mein ganzes Werk zerstört und die Welt kehrt ins Chaos zurück.“ — Daß die Welt des Menschen wegen geschaffen wurde, ist die herrschende Anschauung der Agada. Koh. r. zu 7, 17: „Als Gott den Menschen geschaffen hatte, führte er ihn im Paradiese herum, zeigte ihm die Bäume, indem er sprach: Betrachte meine Werke, wie schön sind sie, wie herrlich! Alles aber, was ich geschaffen, habe ich deinetwegen geschaffen. Nimm dich in Acht, daß du nicht sündigst und so meine Welt zerstörst!“ Vgl. auch Mid. Zutta ed. Buber S. 113 oben. Vgl. Gen. r. XII 1 und XV 5: Gott ist stolz auf sein Werk und rühmt es. Jelamdenu in Wertheimers Ozar Midraschim S. 79: „Der Satz, „der die Himmel ausspannte und die Erde gründete und den Geist in der Brust des Menschen bildete“, besagt: er spannte aus die Himmel und gründete die Erde, weil er den Geist in der Brust des Menschen bilden wollte. Dies lehrt also, daß die Welt nur des Menschen wegen geschaffen worden.“

Dann heißt es Gen. r. VIII 5: Als Gott den Menschen erschaffen wollte, beriet er darüber mit den Engeln. Diese rieten entschieden ab: „wozu soll dieses Unglück geschaffen werden“. Gott aber sprach: Wenn der Mensch nicht erschaffen wird, wozu sind dann die anderen Geschöpfe geschaffen worden? Ein Palast voll mit köstlichen Genüssen, aber ohne Gäste, hat sein Besitzer Vergnügen an ihm? — Das Bild vom Gastgeber noch in Gen. r. IX 10 und XV 4. An anderen Stellen wird dieses Bild gebraucht zur Beantwortung der Frage: warum der Mensch erst am sechsten Tage erschaffen wurde; vgl. Tosefta Synhed. VIII Ende, Babil. das. 38 b und Jerusch. das. IV Ende. Das Gleichnis ausführlich bei Philo, De officio mundi § 25 [ed. Cohn I 25 f. § 77—78]. Deutsche Übersetzung I S. 54 f. „Es könnte aber einer nach dem Grunde fragen, weshalb der Mensch das letzte Stück der Weltschöpfung ist; denn nach allen anderen Werken hat ihn der Schöpfer und Vater geschaffen, wie die heiligen Schriften erzählen. Diejenigen nun, die tiefer in den Sinn der Gesetze eingedrungen sind und ihren Inhalt möglichst gründlich erforschen, geben als Grund an, daß Gott den Menschen durch die Gewährung der Vernunft, die ja die beste Gabe war, mit sich selbst verwandt machte und deshalb auch alles übrige ihm nicht mißgönnen wollte. Daß er also für ihn als das ihm verwandteste und liebste Geschöpf alles in der Welt vorher bereitete, weil er wollte, daß ihm gleich nach der Erschaffung keines der Dinge fehle, die zum Leben und zum guten Leben notwendig sind. Zum Leben gehören reichliche Nahrungs- und Genußmittel, das gute Leben dagegen gewährt die Betrachtung der Himmelserscheinungen; durch diese gefesselt, bekommt der Geist Lust und Verlangen nach Einsicht.

in ihr Wesen, und daraus ist die Wissenschaft der Philosophie erwachsen, durch die der Mensch, obwohl er sterblich ist, zur Unsterblichkeit geführt wird. Gleichwie also die Gastgeber nicht eher zum Mahle rufen, als bis alles zur Mahlzeit Notwendige gut zubereitet ist, und die Veranstalter von gymnastischen und szenischen Wettkämpfen, bevor sie die Zuschauer in das Theater und in die Rennbahn einlassen, erst die sämtlichen Wettkämpfer und alle Genüsse für Aug' und Ohr gut vorbereiten, so hat auch der Lenker des Alls wie ein Kampfspielordner und Gastgeber, als er den Menschen zum Mahle und zum Schauspiel rufen wollte, erst das zu beiden Nötige gut vorbereitet, damit er bei seinem Eintritt in die Welt sogleich ein Gastmahl und ein hehres Theater vorfände, ein Gastmahl, das gefüllt ist mit allem, was Erde und Flüsse und Meer und Luft zum Gebrauch und Genuß hervorbringen, und ein Theater, das mannigfaltige Schaustücke bietet von überraschendem Wesen, überraschenden Eigenschaften, erstaunlichen Bewegungen und Reigentänzen in harmonischen Ordnungen, in regelmäßigen Zahlenverhältnissen und in übereinstimmenden Umläufen.“

Auch die Kirchenschriftsteller gebrauchen dieses Bild, so Gregor von Nyssa, Ambrosius und ähnlich das syrische „Buch von der Erkenntnis der Wahrheit“, vgl. Cohn a. a. O. S. 26, Einleitung S. LXXXI und die Übersetzung S. 54 Anm. 3. Der Bischof Severian von Gabala beantwortet diese Frage folgendermaßen: „Daß der Mensch zeitlich an letzter Stelle in die Existenz gerufen wurde, ist keine Zurücksetzung, sondern vielmehr eine Auszeichnung. Ähnlich wie die Pflanzenschöpfung des dritten Tages die vitale Voraussetzung für die Tierwelt bildete, so sind erst mit der Vollendung des gesamten Kosmos die würdigen Daseinsbedingungen für den Menschen gegeben. Erst muß das Haus gefügt und geschmückt werden, ehe des Hauses Herr eingeführt wird.“ S. Or. IV 5 [Migné; P. gr. LVI 462]; vgl. noch Or. IV 3 und V 2, S. 460 und 472. Das Bild vom Haus und dem Hausherrn auch bei andern Kirchenvätern; vgl. Zellinger, die Genesisomilien des Bischofs Severian von Gabala S. 90 f. und S. 91 Anm. 2. Jakob von Edessa spricht von Bräutigam und Hochzeitgemach; vgl. Ginzberg, die Hagada bei den Kirchenvätern S. 24. Ein ähnliches Bild Synhed. 108 a unten.

Die Agada geht noch weiter und behauptet: ein einziger Mensch wiegt die Gesamtschöpfung auf, so R. Nehemiah in Aboth R. Nathan Kap. 31; daher: „wer einen Menschen tötet, hat gleichsam die ganze Welt vernichtet“. S. Mischnah Synhed. IV 5, Aboth R. Nathan a. a. O. und II Rez. Kap. 36. Vgl. Sefer Musar

ed. Bacher S. 145 oben. Zum Thema vgl. Saadia, Emunoth Absch. IV Anf. In der Sintflut kamen die anderen Geschöpfe, die doch nicht gesündigt hatten, deshalb mit dem Menschen um, weil alles des Menschen wegen geschaffen worden, wenn nun kein Mensch, wozu das All? So Raschi zu Gen. 6, 7 nach R. Josua ben Karcha Synhed. 108 a. So auch Saadia; vgl. Saadia's polemic against Hiwi al-Balkhi ed. Davidson S. 52 Nr. 25 [= Poznanski רש"י רב סג"ד S. 25 Nr. 11]. Beide Herausgeber haben übersehen, daß auch die Antwort Saadias aus Synhed. a. a. O. geschöpft ist. Auch der Rationalist Ibn Esra meint, daß das All zu Ehren des Menschen geschaffen wurde; s. Komm. zu Gen. 1, 26 [ed. Netter 9 a unt.]. Maimuni freilich polemisiert gegen diese Anschauung, Moreh III 13. Die Agada aber behauptet, daß auch die Engel der Menschen wegen geschaffen wurden. Vgl. Seder Eliah r. Kap. 8, S. 43.

Wenn aber die Agada öfter davon spricht, daß die Welt Israels wegen geschaffen worden, so will sie damit sagen: Nicht der physische Mensch, der als solcher bloß Spezies der Gattung Säugetier ist, homo sapiens L., ist Zweck der Schöpfung, sondern der Mensch als moralisch-sittliches Wesen, der ethische Mensch. Daher sagt auch die Agada, daß die Welt der Thora wegen geschaffen worden, d. h. die materielle und soziale Welt ist abhängig von der sittlichen Welt, in der und durch die sie ihren Bestand hat. Daher sagt auch die Agada, daß die Thora Schöpfungsprinzip und Plan des Weltbaues war, d. h.: Sittlichkeitsgesetz ist Naturgesetz — wie bei Philo. Daher heißt es auch: Die Welt ist wegen der Thora und Israel und Gottesfurcht geschaffen worden. Daher sagt R. Chanina: Hinblickend auf die Taten der Frevler, wollte Gott die Welt nicht erschaffen; aber in Hinblick auf die Taten der Gerechten ließ er sie ins Dasein treten. Vgl. Sifre Deut. § 47, Tanch. ed. Buber בראשית § 3, Lev. r. XXXVI 4 Seder Eliah zutta Kap. 23, סדר רבה דבראשית in Wertheimers Botte Mid. I 3, Nr. 4, Alphabet R. Akiba in Beth-ha-Midrash III 14, Alphabet R. Akiba ed. Wertheimer S. 85. — Gen. r. I 7 und 10, Cant. r. zu 5, 11, § 4, Pes. r. Kap. 21, 109 b unt. Pesachim 68 b, Nedarim 32 a, Seder Eliah r. Kap. 2, 11 b unt. Mischnah Aboth V I, Aboth R. Nathan II Rez. Kap. 36. — Gen. r. I 1, Tanch. ed. Buber בראשית § 5, Tanch. das. § 1, Seder Eliah r. Kap. 31, S. 160. Vgl. Pirke R. Elieser Kap. 3, Num. r. XII 4 46 c. — Botte Midraschot ed. Wertheimer I S. 3 Nr. 5; Beth ha-Midr. III 19, I 65. Vgl. das. S. 58 unt.: Gott spricht zu den Engeln: „Wenn nicht Israel, das die Thora empfängt, so hättet ihr keinen Wohnsitz im Himmel.“ — Pes. r. Kap. 40 166 b unt.

Gott antwortete ihnen: „Ich habe die Welt wegen Abraham und Sarah geschaffen“¹⁾. Da freuten sich und jubelten Himmel und Erde und alle Ordnungen der Schöpfung²⁾.

24. Als die Geschöpfe den Adam erblickten, wie er aufrecht stand, im Ebenbilde Gottes, da erschrakten sie, in der Meinung, er sei ihr Schöpfer. Sie kamen alle, um sich vor ihm zu bücken³⁾. Sie fürchteten ihn und folgten ihm, wie Sklaven ihrem Herrn⁴⁾. Ähnlich Ephraem Syrus⁵⁾: der auch, da er im Begriffe, jeglichen die Namen zu geben, in solcher Majestät glänzte, daß, wie die Israeliten das Angesicht des Moses, ohne daß er es bedeckte, nicht anschauen konnten, so auch die Tiere das Antlitz des Adam nicht anzuschauen vermochten, weil ihre Augen bei dem Glanze des ungewöhnlichen Lichtes sogleich sich schlossen; und deswegen gingen sie auch, als sie, um ihre Namen zu erhalten, sich ihm nahen mußten, mit gesenktem Haupte an seinem Sitze vorüber.“ — Kürzer in der Schatzhöhle: „und es versammelten sich alle wilden Tiere und das Vieh und Geflügel und kamen vor Adam, und er gab ihnen Namen

Die Stelle Gen. r. I 1 wird von Freudenthal, Hellenistische Studien I 73, Joel, Blicke I 117 als „eine Judaisierung eines platonischen Gedankens“, d. h. der Ideenlehre aufgefaßt; vgl. auch Bacher, Ag. pal. Am. I 107 und Theodor zu Gen. r. a. a. O. Treitel, Monatsschrift 1909 S. 36, findet in ihr „etwas Mystisches, eine Art Hypostasierung der Thora“. Das Richtige hat J. Cohn zu De officio mundi § 1 [Die Werke Philos ed. L. Cohn I S. 28 Anm. 1]; zum Teil schon bei Siegfried, Philo von Alexandria, S. 156.

1) Gen. r. XII 9, Tanch. ed. Buber בראשית § 16, לך לך § 4, Mid. Ps. 104 § 15 Pes. r.

2) Othioth R. Akiba ed. Wertheimer S. 104.

3) Pirke R. Elieser Kap. 11.

4) Sohar I 224 b, III 107 b.

5) Erklärungen der Genesis 1. Hauptstück. [Sämtliche Werke der Kirchen-Väter, Kempten 1842, XXVII 130.]

und sie beugten ihr Haupt vor ihm und beteten ihn an alle ihre Naturen und dienten ihm¹⁾).

Die Quelle dieser Ausführungen oder eine Parallele zu ihnen finden wir bei Philo²⁾: Der Mensch mußte das letzte aller geschaffenen Dinge sein, damit er durch sein plötzliches Erscheinen als letzter den übrigen Lebewesen Furcht einflöße; denn sobald sie ihn sahen, sollten sie ihn anstaunen, und ihm Ehrfurcht bezeigen, wie einem natürlichen Führer und Gebieter. Deshalb wurden sie auch, als sie ihn erblickten, samt und sonders zahm; auch alle, die ihrer Natur nach wild sind, wurden sofort beim ersten Anblick sehr unterwürfig und zeigten wohl gegen einander unbändige Kampfeswut, gegen den Menschen allein aber Fügsamkeit.

25. Als Gott Eva zu Adam brachte, haben Sonne und Mond, Sterne und Sternbilder vor ihnen gehüpft wie junge Mädchen³⁾).

26. Als die Schlange den Adam und die Eva verführte, und ihre Nacktheit dartat, und sie bitterlich über ihre Nacktheit weinten, da weinte über sie auch alle Kreatur, die Himmel und die Sonne und die Sterne, und die Kreatur wurde bewegt zum Throne Gottes; die Engel aber und die Kräfte wurden bewegt über die Übertretung Adams, aber der Mond lachte. Deshalb erzürnte sich Gott über ihn und verdunkelte sein Licht und machte, daß er nach kurzer Zeit altert und wieder geboren wird⁴⁾).

27. Als Adam vom Baume gegessen und seine Nacktheit erkannt hatte, suchte er bei den Bäumen Zuflucht. Diese

1) Syrische Schatzhöhle ed. Bezold, Übersetzung S. 4. Vgl. auch christliches Adambuch ed. Dillmann S. 33 f.

2) De opificio mundi § 28 Anf. [ed. L. Cohn I 29 § 83. Die Werke Philos ed. L. Cohn I S. 57].

3) Beth ha-Midrash III 60, Othioth R. Akiba ed. Wertheimer S. 75.

4) Apokalypse Moses 9 im slavischen Text bei Kautzsch, Apokryphen II 454 Anm. f.

aber wollten ihm kein Obdach gewähren; sie riefen: „Da ist der Dieb, der seinen Schöpfer, der seinen Herrn betrogen. Du sollst von uns keine Blätter nehmen.“ Nur beim Feigenbaum, von dessen Frucht er gegessen, fand er Obdach und Blätter, sich zu bedecken¹⁾.

28. Als über Adam die Sterblichkeit verhängt wurde, seufzte die Erde: die Mutter seufzte über den Tod ihres Sohnes²⁾.

29. Eva spricht zu ihrem Sohne Seth: „Und wer mögen wohl die beiden Äthiopier sein, die deinem Vater im Gebete beistehen?“ Da spricht Seth zu seiner Mutter „Das sind Sonne und Mond, auch sie fallen nieder und beten für meinen Vater Adam³⁾.“

30. Der Büsser Eleasar ben Durdaja fordert Himmel und Erde, Sonne und Mond und Gestirne, Berge und Hügel auf, für ihn Gott um Erbarmen zu bitten⁴⁾.

31. Die Tiere und die Vögel verlangten die Bestrafung Kains für den Mord an seinem Bruder. Nach einer anderen Ansicht war es die Schlange, die an Kain Rache üben wollte. Gott mußte ihn gegen diese Rächer in Schutz nehmen⁵⁾.

32. Als Kain vom Angesichte Gottes hinwegzog, da erbebt die Erde unter ihm überall, wo er hinging. Auch

¹⁾ Gen. r. XV 6 ed. Theodor S. 140. — Vgl. ibid. XIX 9.

²⁾ Aboth R. Nathan ed. Schechter S. 160.

³⁾ Apokalypse Moses 35—36 [Kautzsch, Apokryphen II 525]. — Nach der Agada hat der Sabbath für Adam um Erbarmen gebeten; vgl. Pirke R. Elieser Kap. 19, Mid. Ps. 92 § 3, Pes. r. Kap. 46 186 b und 187 b. Ähnlich wird Gen. 14, 15 gedeutet: Die Nacht teilte sich von selbst, die eine Hälfte für den Sieg Abrahams und die andere Hälfte für die Errettung aus der ägyptischen Sklaverei. Nach einer anderen Ansicht hat Gott die Teilung gemacht. Vgl. Gen. r. XLIII 3. Jeldamenu in Wertheimers Ozar Midraschim S. 75, Tanchu. לך לך § 9, ed. Buber § 11, Pes. r. Kap. 17 86 b, Pes. r. ed. Friedmann 196 b, Pirke R. Elieser Kap. 17.

⁴⁾ Abodah zarah 17 a.

⁵⁾ Gen. r. IV 15. Vgl. dazu Aptowitzer, Freie jüdische Lehrstimme VI Nr. 1 und 2.

die wilden und die zahmen Tiere erzitterten und fragten: was soll dies bedeuten? Sie antworteten einander: Kain hat seinen Bruder Abel erschlagen, wofür Gott über ihn die Strafe verhängt hat, unstedet und flüchtig zu sein. Da sprachen die Tiere zu einander: wir wollen zu ihm hingehen und ihn fressen. Sie versammelten sich auch und kamen zu ihm hin¹⁾.

Ähnlich die christliche Legende: „Und sie (Adam und Eva) gingen hinaus, dem Orte zu, wo Abel getötet worden war, und fanden ihn auf der Erde hingestreckt, getötet und rings um ihn her Tiere, welche weinten und schrien über jenen Gerechten²⁾).

33. „Denn Gott setzte mir einen anderen Samen (Gen. 4,25).“ Als Kain den Abel tötete, verloren alle Bäume und Pflanzen der Welt ihre Kraft; sie hielten Trauer und brachten keine Früchte hervor, mit Ausnahme einer einzigen Fruchtgattung, die im Gebiete Abels erhalten blieb. Als dann Seth geboren wurde, nahm er diese in sein Gebiet, während die übrigen Fruchtgattungen der Welt entzogen wurden. Beweis dafür ist die Weinrebe, wie es heißt: Da sprach zu ihnen die Weinrebe: ich habe meinen Most (תירושי) verloren (Richter 9,13); was bedeutet תירושי? Dieses Wort lehrt eben: als Abel getötet wurde, hat die Weinrebe 926 Fruchtarten eingebüßt; es blieb nur der Wein zurück, während die übrigen bis zur zukünftigen Welt entzogen wurden. Dasselbe geschah auch bei allen Bäumen und allen Pflanzen, deren ursprüngliche Kraft aber in der zukünftigen Welt zurückkehren wird, wie es heißt: denn die Bäume tragen ihre Frucht und Feigenbaum und Weinrebe geben ihren Ertrag (Joel 2,22). Der Zahlenwert von תירושי beträgt 926³⁾.

¹⁾ Tanchuma בראשית § 9 Ende.

²⁾ Christl. Adamsbuch ed. Dillmann S. 74.

³⁾ Tanch. ed. Buber, Einleitung S. 158. Der Text ist nicht ganz korrekt, daher die Übersetzung frei nach notwendiger Emenation. Die Deutung beruht auf der Buchstabenänderung (אל תקרא).

Der Agadist deutet: denn Gott setzte mir eine e i n z i g e P f l a n z e (דֵּבַר אֶחָד) im Gebiete Abels, als ihn Kain getötet. — Zu den 926 Fruchtgattungen, vgl. die Schilderung des Lebensbaumes (עֵץ הַחַיִּים) in Bethha-Midrash II 53: 500 000 Geschmacksempfindungen (רִיחַ אֶלֶף טַעֲמִים); A. B. R. Akiba, Bethha-Midr. III 45, bloß 300 Geschmacksarten (גַּי טַעֲמִים טַעֲמִים), so auch ed. Wertheimer S. 52.

In älteren Quellen findet sich diese Agada nicht, aber der ihr zugrundeliegende Gedanke ist der älteren Agada geläufig. So erzählt die Agada, daß die Früchte der Erde und die Früchte der Bäume, die in ihrer Fülle geschaffen wurden, nach der Sünde Adams ihre Kraft eingebüßt, die sie aber mit der Ankunft des Messias wieder erlangen werden. Also genau dasselbe wie in unserer Stelle, nur für eine andere Veranlassung. Vgl. Gen. r. XII 6 ed. Theodor S. 102—105, Tanch. בְּרֵאשִׁית § 6, ed. Buber § 18, Num. r. XIII 12. Im Tanch. wird Ez. 47, 42 als Beleg angeführt, mit der Erklärung: jeden Monat werden neue und v e r s c h i e d e n e Früchte reifen; da dies bei der Wiederherstellung sein wird, so bestand die ursprüngliche „Fülle“ ebenfalls in großer Fruchtbarkeit an verschiedenartigen Früchten. Dies ergibt sich auch aus der Analogie der anderen im Zusammenhange aufgezählten Dinge, die gleichfalls ihre Urkraft verloren und dereinst wieder erlangen werden. Daher ist Einhorn's Auffassung der Stelle, der auch Theodor S. 102 folgt, nicht richtig. So wird auch Bethha-Mid. VI 119 unter den 7 Dingen, die dereinst in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehren werden — eine restitutio in integrum — gezählt: die Segensfülle des Getreides und das Fett der Früchte. Vgl. auch Bethha-Midr. III 77, wo gesagt wird, daß dereinst die Früchte eine außergewöhnliche Fruchtbarkeit besitzen werden. Vgl. auch Tosefta Sotah XIII 7, Joma 39 a, Jeruschal. das. VI 3 43 c in bezug auf den Tod Simons des Gerechten. Vgl. eine ähnliche Ausführung über Abnahme der Fruchtbarkeit bei der Zerstörung des Tempels in Tanch. הַצִּיּוֹר § 13 als Deutung von Hab. 3, 17 f.; nach Jaha-Machiri Hab. a. a. O. ed. Greenup S. 55 auch in Mid. Mischle. Ferner sind folgende agadische Ausführungen zu vergleichen:

1. R. Hoschaja: „Als Salomo das Heiligtum erbaute, pflanzte er darin kostbare Fruchtbäume aus Gold, die Früchte zeitigten, die im Wehen des Windes herunterfielen. Die Pflanzungen verdorrten, als die Heiden in den Tempel drangen. Vgl. Joma 29 b, 39 b.
2. L e v i: Als Salomo die Bundeslade in das Allerheiligste hineinbrachte, wurden alle Bäume und Zedern, die dort waren, frisch und saftig und trugen Früchte, wie es heißt (Ps. XLII 14) „die

34. Die Vögel des Himmels und die reinen Feldtiere haben Abel bestattet¹⁾.

35. Wegen der Sünden des Geschlechtes der Sintflut entfernte sich die Schechina von der Erde und stieg hinauf in den Himmel. Als nun der Fürst der Welt und alle Ordnungen der Schöpfung sahen, daß die Schechina in den Himmel gezogen, kleideten sie sich alle in Trauer und hüllten sich in Kummer und Seufzen²⁾.

36. Als Abraham im Begriffe war, das Messer an den Hals Isaaks anzusetzen, entstand ein gewaltiger Aufruhr im ganzen Weltall; Erde und Himmel erbeben, die Vögel flogen wehklagend hin und her, und auch die wilden Tiere

Gepflanzen im Hause des Ewigen, in den Höfen unseres Gottes blühten“. Auch in der Folgezeit trugen sie Früchte, von denen die Priesterzöglinge ihre Nahrung hatten, bis Menasse kam und das Götzenbild im Allerheiligsten aufstellte, da entfernte sich die Schechina und die Früchte verdorren, wie es heißt (Nahum I 4) „und die Blüte des Libanon ging zugrunde“. Tanch. *תרימה* § 11. Kürzer Acha bar Jizchak in Jerusch. Joma IV 41 d 22, Cant. r. zu 3, 9. Vgl. noch Num. r. XI 3 und XII 4. Der Hinweis auf den Nahumvers beruht auf der bekannten Deutung *לבין המקראש* = *בית המקראש*. Vgl. Joma a. a. O., ferner Mech. Amalek II 55 a, Sifre Num. § 134 Ende, Deut. §§ 6 und 28, Aboth R. Nathan Kap. 4, Gittin 56 b, Gen. r. XV 1, Thr. r. zu 1, 5, Mid. Ps. 104 § 13, Lev. r. I 2, Cant. r. zu 4, 8 und 7, 5, Ex. r. XXXII 1, Targum Deut. 2, 3; Jes. 37, 24; Jer. 22, 6, 20, 23; Hosea 14,7 [zitiert bei Raschi z. St. fehlt in edd. und Kod. Reuchlin], 8; Hab. 2, 7; Zach. 10, 10; Cant. 4, 8.

¹⁾ Gen. r. XXII 8. Nach anderen Legenden haben reine Vögel, Turteltauben, Raben, den Adam oder den Kain gelehrt, den Abel zu begraben. Vgl. Tanch. *בראשית* § 10 und Zusatztargum bei Ginzberger, Eas Fragmententargum S. 72 oben. Slavische Palaea in Denkwürdigkeiten der Wiener Akademie XXII 52; Ginsberg, Die Hagada bei den Kirchenvätern S. 66 Anm. 2. Pirke R. Elieser Kap. 21, Kuran V 34; Weil, Biblische Legenden der Muselmänner S. 39; Grünbaum, Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde S. 84. S c h a h i n bei Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter I 208.

²⁾ Othiot d'R. Akiba ed. Wertheimer 86.

heulten und jammerten, die Engel aber flehten zu Gott um Erbarmen¹⁾.

37. Das Messer verlor, als es an Isaaks Hals gesetzt wurde, seine Schärfe und wollte nicht schneiden. Abraham apostrophierte es und das Messer antwortet: es gehorche damit nur dem göttlichen Befehle²⁾.

38. An der Stätte, wo Jakob auf dem Wege nach Haran übernachtete wollte, versammelten sich die Steine alle und stritten mit einander, indem jeder von ihnen sagte: möge dieser Gerechte auf mich sein Haupt legen. Daher schmolzen sie alle zu einem Stein zusammen³⁾.

39. Als Pharao den Befehl gab, die neugeborenen israelitischen Knaben zu töten, gingen die Israelitinnen aufs Feld hinaus, um dort zu gebären. Die Neugeborenen erhielten ihre Nahrung aus zwei Steinen, aus denen sie Honig und Öl saugten, wie es heißt (Deut. 32,13): er ließ ihn Honig saugen aus Felsen und Öl aus Kieselsteinen⁴⁾.

1) Spanisch-arabische Legende bei Grünbaum, Neue Beiträge S. 250. Die Bitten der Engel auch in der jüdischen Agada. Vgl. Gen. r. LXI 5 und 8, Pes. r. Kap. 40, 171 a, Pirke R. E. Kap. 31, Agadath Bereschith Kap. 31, Midrasch Wa-Joscha in Bethha-Mid. I 38 f.

2) S c h a h i bei Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter I 87. Daß das Messer nicht schneiden konnte auch Bethha-Midr. I 38, Mid. ha-gadol S. 322.

3) Chullin 91 b. Das Zusammenschmelzen der Steine auch Gen. r. LXVIII 11, Tanch. וַיִּצַד § 1, Mid. Ps. 91 §§ 7 und 6, Pirke R. E. Kap. 35, Jonathan und Fragmententargum zu Gen. 27, 11. Im Pirke waren es Steine von dem für Isak errichteten Altar. Dieser Zug ist für die arabische Legende w. unt. Nr. 67 wichtig.

4) Sotah 11 b, Ex. r. I 12 und XXIII 8; B. ha-Mid. I 41; Sefer ha-Jaschar 86 a. Vgl. Deut. zutta in Jal. Num. § 763 und Deut. § 815 (= Bubers לְקוֹטֵי S. 1, 4), Jon. und Fragmententargum zu Ex. 14, 2.

Ähnliche wunderbare Errettungen und Ernährungen ausgesetzter Kinder kennt auch die nichtjüdische Sage. Nach der arabischen Legende wurde Abraham, der von seiner Mutter in einer

40. Als die Ägypter die auf dem Felde lebenden israelitischen Knaben bemerkten¹⁾, wollten sie ihre Pflüge über ihnen hinziehen, um sie zu töten. Aber die Erde öffnete sich, nahm sie auf, und bewahrte sie, bis die Ägypter sich entfernten. Dann brachte sie die Kinder wieder an die Oberfläche²⁾.

41. Die israelitischen Kinder, die auf Befehl Pharaos in den Nil geworfen wurden, hat der Fluß an unbewohnte Gegenden des Landes gespült, wo sie aus Felsen Honig und Öl sogen³⁾.

42. Exod. 8,2, צפרדע wird von der Agadah nicht als Kollektivum verstanden⁴⁾, sondern dahin gedeutet: Ein

Höhle zur Welt gebracht wurde, von seinen Fingern ernährt, aus denen er Wasser, Milch, Honig, Dattelsaft und Butter sog. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner S. 69; vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde S. 124. In Bethha-Mid. I 26 saugt Abraham Milch aus dem Daumen seiner rechten Hand. Die Erzählung in Bethha-Mid. steht unter dem Einflusse der arabischen Legende, vgl. Grünbaum a. a. O. S. 127 ff. Auch Moses, während er im Kästchen eingeschlossen war, saugte Milch aus seinem Daumen. Grünbaum a. a. O. S. 159. — Ennatum, König von Lagosch, wurde in seiner Jugend von der heiligen Milch der Nin-harsag, der Herrin des Gebirges, ernährt. Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin I Nr. 3; Thureau-Dangin, Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad S. 46; Keilsch, Bibl. III S. 15. Vgl. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen I 187 f. — Zeus wird von der Ziege Amalthea ernährt. — Cyrus wird von einer Hündin ernährt. — Remus und Romulus werden von einer Wölfin gesäugt. Diese Sage kennt auch die Agada; vgl. Mid. Ps. 10 § 6, 17 § 12, Esther r. III 5.

¹⁾ Vgl. oben Nr. 39.

²⁾ Sotah 11 b. Ex. r. I 12, Bethha-Mid. I 49, II 2, Sefer ha-Jaschar ed. Prag 86 b.

³⁾ Pirke R. E. Kap. 42 und Midrasch מנין in Wertheimers Ozar Midraschim S. 92 Nr. 16. Vgl. auch Seder Eliah r. Kap. 8 S. 43.

⁴⁾ Vgl. Tanch. חקת § 19 und Num. r. XIX 23 in bezug auf Num. 21, 7.

Frosch war dort, der die Frösche von allen Gewässern der Welt herbeirief¹⁾).

43. Die vornehmen Ägypter glaubten, in ihren aus Marmor und Quadern gebauten Palästen vor den Fröschen geschützt zu sein. Aber die Frösche sprachen zum Marmor: „Weg frei für die Vollstrecker des göttlichen Strafgerichtes.“ Der Marmor spaltete sich und die Frösche drangen ein²⁾. — Auch sonst waren die Frösche gesprächig. Einer fragte den andern: wann werden wir von hier fort? Wenn der Sohn Amrams kommen und in bezug auf uns beten wird, antwortete der andere³⁾).

44. Wie die Frösche zum Marmor der ägyptischen Paläste sprachen auch die Mäuse zu den kupfernen Stühlen der Asdodäer: erweise Ehre deinem Schöpfer und mache Platz seinen Boten⁴⁾).

45. Das Wasser des Meeres kämpfte gegen die Ägypter mit vieler Schlaueit und strafte sie mit allen Arten von Strafen. Auch der untere Tehom und der obere Tehom

1) Synh. 67 b. Ex. r. X 4. Vgl. Mid. ha-gadol ed. Hoffmann S. 64. Lekach Tob. Ex. z. St.: „Ein Vogel war im Nil, begabt mit Verstand, der die Frösche alle herbeirief. Deshalb werden die Frösche צפ-דגים genannt.“ Nach Seder Eliah r. Kap. 7 S. 41 äußerte sich der Verstand der Frösche darin, daß sie den Vögeln, die von den Flüssen trinken wollten, aber beim Anblick der Frösche zurückschraken, ermunternd zuriefen: trinket und fürchtet uns nicht!

2) Mid. Ps. ed. Buber 78 § 11, 105 § 9. Ex. r. X 3. — Ähnliches wird von den Hornissen (Ex. 23, 28; Dent. 7, 20; Jos. 24, 12) erzählt: Die Emoriter flüchteten sich in Höhlen, deren Eingang sie mit Steinen absperreten, aber die Steine spalteten sich vor den Hornissen, oder: die Hornissen spalteten die Steine. Vgl. Jal. Ex. § 183 I. Sam. § 102, I R. § 222 Ende. Viell. aus Mid. Ps. a. a. O.

3) Mid. ha-gadol ed. Hoffmann S. 64. Vgl. Ex. r. X 6 und XV 27.

4) I. Sam. 4, 9 ff. Mid. Sam. X 4, Sifre Zutta ed. Horowitz S. 269. Jal. Sam. § 102 aus Mid. Ps. 78 § 11. Vgl. Sifre Num. § 88, Mid. Sam. XI 6. Vgl. Aptowitzer, R. E. J. 1907 S. 56 ff. und Z. A. W. 1919 S. 242 f.

kämpften gegen sie. Sogar der große Ozean strömte in das Schilfmeer, um gegen die Ägypter zu kämpfen¹⁾.

46. Das Meer weigerte sich, vor Israel sich zu spalten, weil Israel am Meere widerspenstig war. Es sprach: „sie sind widerspenstig und ich soll mich vor ihnen spalten?“²⁾.

47. Als die Wasser des Meeres die große Liebe Gottes zu Israel bemerkten, machten sie sich demütig zu Ehren Israels. Auch das Meer selbst demütigte sich und teilte sich in 12 Teile³⁾.

48. Als die Israeliten durchs Meer zogen, entstanden in den erstarrten Wassermauern Schläuche, aus denen Öl und Honig in die Mäuler der Kinder flossen⁴⁾. Für die Erwachsenen aber floß Süßwasser aus dem gesalzenen Wasser des Meeres^{5) 6)}.

49. Die in der Wüste in großer Zahl hausenden Schlangen und Nattern haben sich gegen die Israeliten so zahm benommen, daß sie sich zu einer Brücke zusammenschlossen, auf der die Israeliten dahinzogen⁷⁾.

50. Das Arnontal war von zwei Felswänden begrenzt. In der einen waren Höhlen und Klüfte, an der anderen herausragende Felsen. Als die Israeliten am Ende der Wüstenwanderung an das Arnontal kamen, verbargen sich die Emoriter in den Höhlen, um aus diesem Hinterhalte

¹⁾ Mechil. ed. Friedmann 38 b und 40 a, ed. Hoffmann S. 62 und 64.

²⁾ Mid. Ps. 114 § 9.

³⁾ Bethha-Mid. I 51. Vgl. Mech. בשלה Kap. 4, Mech. ed. Hoffmann S. 48, Aboth R. Nathan Kap. 33, Tanch. בשלה § 10, Mid. Ps. 114 § 8, Pirke R. E. Kap. 42.

⁴⁾ Aboth R. Nathan Kap. 33 Ende.

⁵⁾ Aboth R. Nathan das. und II. Rez. Kap. 38 50 b, Mechilta בשלה Par. 4 30 a, Schiratha Par. 6 40 a, Mech. ed. Hoffmann S. 49, 64. Tanch. בשלה § 10, Mid. Ps. 114 § 7, 136 § 7.

⁶⁾ Mid. Ps. das. Bethha-Mid. I 51. Vgl. noch Mech. Ex. 15, 8; 50 a und ed. Hoffmann S. 64.

⁷⁾ Bethha-Midr. I 46. Vgl. Mid. Ps. 91 § 8 in bezug auf Noah.

die durchs Tal ziehenden Israeliten zu überfallen und zu vernichten. Aber es kam anders. Die Felswände rückten aneinander, so daß die vorspringenden Felsspitzen in die Höhlen und Klüfte eindringen und die dort versteckten Feinde töteten. Und zwar bewegte sich die Felswand, die zum palästinischen Gebiete gehörte — gleichsam wie eine Sklavin dem Sohne ihres Herrn zum Empfang entgegengieht. Dann gingen sie wieder auseinander, um den Israeliten das Wunder zu zeigen¹).

51. Als Og das Lager der Israeliten sah, dessen Ausdehnung sechs Parasangen betrug, sagte er: „Damit es mir nicht ergehe wie dem Sichon, werde ich sie alle auf einmal töten.“ Er brach darauf einen Berg los, der von gleichem Umfang wie das Lager war und hielt ihn über seinem Kopf, um ihn auf die Israeliten zu werfen. Alsbald schickte Gott einen Wurm, der den Berg durchbohrte, so daß er auf Ogs Hals hinabfiel, während gleichzeitig sich dessen Zähne ausdehnten, so daß er sich vom Berge nicht losmachen konnte²). —

¹) Tanch. חקת § 20, ed. Buber § 47. Jonathan Num. 21, 14; Fragmententargum das. 15, vollständig in ed. Ginsberger S. 54. Raschi und Bachja zu Num. das. Vgl. Deut. r. ms. München in Bubers ליקוטים S. 23 Nr. 23. Kurz Berachoth 54 b oben.

²) Jonathan zu Num. 21, 35. Berachoth 54 b, wo Ameisen oder Heuschrecken den Berg löchern; vgl. Raschi und Straschun z. St. Die Angabe Jonathans: „6 Parasangen“ ist fehlerhaft, da das Lager der Israeliten bloß drei Parasangen = 12 Mil. groß war. Vgl. Mech. בזהיר Par. II 62 b, IX 71 b und 72 a; Mech. ed. Hoffmann S. 94, 113, 114. Sifre Deut. §§ 313, 343, 143 a. Ber. a. a. O., Erubin 55 b, Joma 75 b, Synhed. 5 b, Jerusch. Scheb. VI 1, 36 c, Erubin III 4 21a unt., Gittin I 2 43 c. Vgl. Sabbath 88 b, Pes. ed. Buber 172 a, Lev. r. XX 7, Tanch. אחר § 6 und ed. Buber das. Auch Jonathan selbst, zu Ex. 20, 15, 18, hat 12. Mil. Vgl. noch Cant. r. zu 1, 2 4 a und dazu יפה עינים zu Synhed. 5 b. — Im Talmud dient die Erzählung zur Erklärung der Baraita, das. 54 a, in der unter den Dingen, bei deren Anblick ein Segenspruch zu sprechen ist, erwähnt wird „der Fels, den Og auf die Israeliten werfen

In Salomo Parchons Wörterbuch heißt es: „Das Targum übersetzt das biblische **רוכיפת** mit **נגר טורא** (Bergspalter), weil nämlich dieser Vogel den Berg (Felsen) durchbohrte, den Og auf das Lager der Israeliten werfen wollte, um sie zu töten, als unser Lehrer Moses kam und ihn tötete“¹⁾.

Der Verfasser hat die Sage nicht aus den jüdischen Quellen, sondern aus der arabischen Legende geschöpft. Diese erzählt nämlich:

a) Og, mit dem Beinamen **ibn Onk**, hob einen Berg empor, um denselben auf Moses und seine Armee zu werfen. Moses betete hierauf zu Gott, und Gott befahl einem Vogel, sich auf die Spitze jenes Berges zu stellen und denselben mit seinem Schnabel zu durchbohren. Der Vogel tat dieses und in Folge davon fiel der Berg bis auf Ogs Hals hinab, den er wie ein Halsband umgab, woher auch der Name **Og bin Onk** nämlich von **ענק** Hals²⁾.

b) Als Moses, der Prophet Gottes, und die Kinder Israels nach dem Lande der Kanaaniter kamen, um die Riesen und ihren König Balak b. Safun zu bekriegen,

wollte“. Wie kommt es nun, daß die Gemara und Jonathan von einem Berge sprechen? Wahrscheinlich ist das ursprüngliche **נגרא**-Fels in **נגרא**-Berg verschrieben worden, wie Reifmann an einer Stelle (in den ersten 3 Bänden des Beth Talmud, die ich jetzt nicht zu Hand habe) vermutet. Jedoch kommt der Berg auch in einer anderen Version dieser Sage vor. Diese lautet: Og hat einen Berg ausgerissen, den er gegen die Israeliten rollen ließ. Moses aber stützte den rollenden Berg mit einer Erdscholle. Deut. r. I 24. Ausführlich in Deut. r. ms. München in Bubers **ליקוטים** S. 25 Nr. 26 und Jal. ha-Machiri Ps. 136 § 33.

¹⁾ Salomo Parhons Wörterbuch ed. Stern 15 a **דבף**. Vgl. dazu Grünbaum, Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde S. 182.

²⁾ Zotenbergs Tabariübersetzung I 51 f. Grünbaum a. a. O. S. 180. Auch die Agada deutet den Eigennamen **ענק** im Sinne von Halsband: sie waren so hochgewachsen, daß sie in die Sonne hineinragten, die Sonne gleichsam ihnen ein Halsband war. Vgl. Joma 10 a, Sotah 34 b, Gen. r. XXVI 7, Tanch. שלח § 7, ed. Buber § 11, Num. r. XVI 11.

schickte Balak den Ug gegen sie. Dieser kundschaffete die Größe des Lagers der Kinder Israels aus und fand, daß dasselbe eine Parasange lang und ebenso breit war. Darauf ging er hin und brach von einem der Berge Syriens einen Felsblock los, von gleichem Umfange, wie das Lager, nahm ihn auf seinen Kopf und stellte sich dem Lager gegenüber auf, in der Absicht, den Felsen auf dasselbe zu schleudern und so die Israeliten insgesamt zu töten. Da sandte Gott den Wiedehopf (הדרהר) mit noch andern Vögeln und sie durchbohrten diesen Felsen¹⁾.

c) Alkaisai erzählt: Gott habe, um den Kindern Israels seine Macht kundzutun, den Hudhud gesandt, der einen himmlischen Stein in seinem Schnabel trug. Diesen schleuderte er auf den Felsen, der infolge dieses Wurfes zerbarst, so zwar, daß er bis zum Halse Ugs hinabfiel und denselben gleich einem Halsband umgab²⁾.

¹⁾ Kazwini bei Grünbaum a. a. O. S. 181.

²⁾ Grünbaum a. a. O.

(Schluß folgt.)

Zu Jahrg. 61, S. 222 ob.

Die Erklärung Hais von חסמר Hi. 4,15 dnrte ibn Esra aus ibn Balains Monographie über die Verba denominativa (die zuletzt mit den vorhandenen Überresten des arab. Originals von Kakowzow, Neue Materialien 133 ff. ediert wurde) s. u. סמר geschöpft haben. סמרי חסמר שערות בשרי, סמר מפחדך בשרי אמר רב האי גאון ז"ל שהוא מן ויחוקהו במסמרים לֵאמֹר ימוט וענינו כמו אדם שיטע מסמרים חדים בגוף Hais, wie wir sehen, ein klein wenig modifiziert.

Samuel Poznański.

Randglossen zu dem Aufsätze von Klein: „Zur Ortsnamenkunde Palästinas“.

(Monatsschrift 64, 123 ff.)

1. אוני (S. 124). jGit. IV 46a: אפרכורים שרי אנטרים זריכא: אוני und unten ibid. אפרכורים (so ed. Ven.). An der alten Erklärung von אוני usw. als Ortsname hat schon R. D. Dessau im קרבן שירי gezwweifelt¹⁾. Seine Erklärung daselbst ist aber ebenso gezwungen, wie die anderen. Man dürfte vielleicht eine Erklärung vorschlagen: אוני „Verkauf“, מכירה, אָנִי, wie jPes. IV 31b, ist verboten; אנטרים i. אנטרים, ἀντιδοσις²⁾, „Tausch“, חליפין³⁾, ist erlaubt; אפרכורים i. אפרכורים = אפרכורים, ἐπίχριστον, ἐπιχρῖστος, „Mietgeld“, „Handgeld für gemietetes Gesinde“ und dann hier einfach „Vermietung“, שכירות — ist zweifelhaft.

2. בסגר (S. 125). Echa r. III,7 בסגר של ערבייא, Ed. Buber סוגר, emendiert K. in מסגר, indem er sich auf Sifre Deutr. § 322 (= Midr. T. II, 198) stützt, und dort mit Friedmann כלפי ערב korrigiert. Da es hier aber neben אמת מסגירים — כלפי מזרח — כלפי דרום — כלפי צפון — steht, so ist eine Korrektur ערב anstatt מערב schon an sich höchst unwahrscheinlich. Aber auch eine andere Quelle (Echa r. I, 31) überliefert, daß bei der letzten Belagerung von Jerusalem das westliche Tor, פילי, πόλη, (nach der LA. der Ed.), oder die westliche Mauer, טיקסא, ταίχος (nach der Ed. Buber fol. 31a), dem arabischen Heerführer Abgar (Amgar, Pangar) zu gefallen ist!

Die richtige LA. ist aber aus der LA. des Jalkut נגד של ערבייא oder נגד, wie manche Edd. (so auch Ed. Buber in מדרש ווטא S. 163) haben, zu schließen. Sie ist: [בין]גיגד = בית נירנד = Tehar. VI,6 גיגול als wenig gangbar, jErub. VIII, 25b גלגול, bErub. 22b גילגול; RCH. ib. und R. Haj Gaon ממוטא: בית גיגד; Tos. Tehar. VII Ende גיר, RS. גיר. Von jenen (גלגול) sagen die dbē R. Janaj (Erub. ibid.), daß sie so schmal und steil sind, daß ein Sklave, der ein Sea Weizen trägt, dort nicht vor einem (seinem) στρατώνας, „Offizier“, laufen kann. Das paßt ja glänzend zu unserem גיר בעדי ולא אצא!

¹⁾ לכך נ"ל דמיני שטרות הם וכי' אוני והוא שטר שכתיב בו לכשתברה וכי' אנטרים (interim) הוא לפי שעה הוא שטר שכתיב בו שמוכרו לפי שעה וכי' וכן בלשון לעז אינטרים (interim) הוא לפי שעה וכי' אפרכורים שטר סתם וכי'

²⁾ Dieses nach einer mündlichen Bemerkung von Professor E. Baneth.

³⁾ s. Kid. 22b: אף בחליפין

3. ר' יצחק דהבן (S. 126) ist identisch mit יצחק דיהבא in jBeza I,60d: יוחנן בן דהבאי Ginzberg 172; דהבה; vgl. jedoch יצחק דיהבא טאל לר' יוחנן.

4. בית צריפה (S. 181). Die Familie בית צריפה Edj. VIII,7, jKidd. IV,65d בני צריפה, vom Ostjordanlande, war kein „priesterliches“¹⁾, sondern ein familienreines Laienge-schlecht. Da ist nun ein Grund weniger in צריפה den Abstammungsort der Familie zu suchen. Eben-sowenig waren die בית צפריא (so, s. unten), Arak II,4, Priester: sie waren bloß familienrein, משיאין לכהונה, und stammten, wie R. Jose aus-drücklich bezeugt, „aus Emmaus“ ומאמאוס היו, so daß man schwerlich צפריא als Leute von צ' auffassen könnte (Lewy IV 213: בית צפריא Stadtname!).

צפריה, wie K. zitiert, steht übrigens in keinem mir bekannten Text. Die Mischna Editionen haben בית צפריא, ältere Drucke und Ms. Berlin צפריה, ed. pr. nad Ms. Kautmann צפרייה, Lowe ציפרייה, Parma ציפריא; b. ציפרא, Ms. M. und RG ציפריא, Raschi צפריא; b. Suk. 51a ציפריא; Tos I 15 ציפרייא: ein aramäischer Pl. von צפרא „Vogel“ und nicht n. gent. von צפרי.

Was nun den Namen des Vaters des Schriftgelehrten Juda b. Zariphaj, Antiq XVII, 6,2 (Σαρριφαίου, Φαριφαίου²⁾) betrifft, so ist keineswegs die Überlieferung von Bj. I, 33,2 Σεπταριου, Σεπταριου vorzuziehen. Jener Schriftgelehrte ist näm-lich höchstwahrscheinlich identisch mit jenem יהודה בן דירתא bPes. 70o, der sich mit seinem Sohne nach dem Süden דרום zurückgezogen haben soll: תניא יהודה בן דורתא פירש הוא דירתא בנו והלך וישב לו בדרום אמר אבם יבא איהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא הגנתם חגיגה בשבת מה הן אומרים לו תמהני על שני גדולי הדור שמעידה ואבטליין³⁾ שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים ולא אמרו להם לישראל חגיגה דוחה את השבת

Ob sich Juda in den (letzten) Tagen des Schemaja und Abtalion wegen dem Streit über Chagiga zurückgezogen habe, oder aber etwas später, um den Verfolgungen Herodes zu entgehen³⁾, sei dahingestellt: die Identität der Namen jedoch scheint mir sicher zu sein, wenn auch dessen Lesung unsicher ist. Alte Drucke und Ms. Oxf. haben דורתי (דורתא) Raschi, und danach in den Drucken von RSL. korrigiert), Ms. M. דורתי (די aus ד' korrigiert) — דורתי, RCH.

¹⁾ Der Fehler auch bei Büchler, Festschrift Schwarz, 138.

²⁾ R. Aschi b.Pes. ibid. nennt sie פרושים, RCH פרושים הוא, האם טעמא דפרושים הוא פרושים, vgl. תחינה בן פרישה, steckt? Ob nicht hier der Name פרישי פרישה, vgl. תחינה בן פרישה, steckt?

³⁾ Josephus, Antiq XVII 6,4 erzählt bloß, daß Herodes den Matthias „mit einigen seiner Genossen“ (καὶ ἑνῶν ἐκ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ) verbrennen ließ, schweigt aber von Juda. Bj I, 33,4, der allgemein von der Verbrennung der Schriftgelehrten (ἄμα τοῖς σοφισταῖς) spricht, wird daher weniger genau sein.

RJD. רזרת. Das bestbezeugte דורתי entspricht nun mehr einem Σαριφα, (= ? צורפי¹) Σαριθα: = דורתי? vgl. צרת) als einen Σεπφωρα.

צריפה als Ortsname²) ist nach all dem Gesagten zu streichen. צריפין ist übrigens kein Pl. von צריפה, sondern von צריף.

5. סמוקא (S. 185). Außer R. Abba Samōkā gibt es noch ein ר' סייפה סמוקא jDem. III, 23c, ר' סיופה סמוקא, jJeb. VIII, 8c, vgl. auch ר' יצחק בר יוסף (verächtlich) = ר' יצחק בר יוסף, Jeb. 64b.

6. פשפשה (S. 186). K. ist durch die spätere Ausg. des j. (seit Amsterdam 1710), die bloß ר' יוסי וכר' פשפשה haben, irregeführt worden. Die Mss., ed. Venedig und Krakau und die nach der letzteren gedruckte ed. Krotoschin haben: פישפשה אמר קומי רבי יוסי, so daß פישפשה unbedingt der Name des Mannes sein muß!

7. שלקא (S. 196). Zu בר שלקא vergleiche man das hebräische בן שלקא, Nid 22b; Tos. VI, 5—6 Zuck. בן שלקית. J. N Epstein.

Besprechung.

0. Stählin: Die hellenistisch-jüdische Literatur. Sonderdruck aus: W. von Christ, Geschichte der griechischen Literatur (Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, VII 2, 1), 6. Auflage, geh. 35 Mk., gebunden 55 Mk.

Es kann vom Standpunkt der jüdischen Theologie aus sehr warm begrüßt werden, daß innerhalb des bekannten Handbuchs der griechischen Literaturgeschichte dem jüdischen Hellenismus ein besonderer Abschnitt aus der Feder eines Spezialforschers gewidmet wurde. Die Darstellung umfaßt alles, was von Juden in griechischer Sprache geschrieben wurde, einschließlich der Uebersetzungen und derjenigen Pseudonyma, die sicher oder möglicherweise von Juden verfaßt sind; sogar die sogenannten Heraklitbriefe sind besprochen, wiewohl der Verfasser aus guten Gründen (die ich an anderer Stelle noch zu verstärken denke) an den heidnischen Ursprung dieser Fälschung glaubt. Bei dem engen Zusammenhang zwischen dem hellenistischen und dem hebräisch-aramäischen Schrifttum ist es natürlich nicht möglich, die Grenzen der Besprechung allzu enge zu ziehen; so berücksichtigt unser Verfasser manche Ge-

¹) Vgl. בן הצרפי Neh. 3, 31, LXX: οὗτος τοῦ Σαριφα.

²) Wenn man schon bei diesem צריפה an einen Ortsnamen und noch Westjordanischen (trotz dem הירדן בעבר היתה) Orte (S 182), denken dürfte, so liege am nächsten das Dorf Sâfirije, auf dem Wege von Jafa nach Jerusalem, der alte Bischofsitz Sariphæa (Baedeker⁵, 13).

biete der Bibelwissenschaft (Buch Daniel) und gibt sogar über die Assuanpapyri gute Literaturangaben. Durchweg unterrichtet er über den Inhalt, die Kunstform, die Ueberlieferung, die Fragen der höheren Kritik und, soweit möglich, die Lebensumstände des Schriftstellers; besonderes Gewicht legt Stählin auf reichliche Literaturangaben; auch Aufsätze aus theologischen, dem Altertumsforscher ferner liegenden Sammelschriften (Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, Cohenfestschrift Judaica) sind ausgiebig von ihm benutzt und die Angaben bis ins Jahr 1919 fortgesetzt (der 3. Band des deutschen Philon und Leisegangs Heiliger Geist I sind berücksichtigt), sodaß sich der Umfang der Arbeit gegen die vor sechs Jahren erschienene 5. Auflage um 20 Prozent gesteigert hat. Daher entspricht die Darstellung der zahlreichen Streitfragen unseres Forschungsgebietes durchaus dem augenblicklichen Standpunkt der Forschung; die eigene Stellungnahme des Verfassers wird man durchweg umsichtig und behutsam nennen können, auch wenn man selbst da und dort anders entscheiden würde. Auf solche Einzelfragen einzugehen, scheint hier nicht der Ort zu sein; vielleicht findet aber der Verfasser in der nächsten Auflage Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit der Auffassung der Allegoristik, die wir in der Einleitung zum III. Bande der Philon-Uebersetzung (vgl. jetzt auch Seite 124 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift) zu begründen gesucht haben; auch die ebendort von dem heimgegangenen Leop. Cohn und mir gegen Boussets Annahme eines „jüdisch-alexandrinischen Schulbetriebs“ erhobenen Bedenken finden dann wohl Berücksichtigung, ebenso wie der Versuch der Anmerkungen, Fragen der Text- und Quellentritik zu fördern.

Zu bedauern ist im Interesse theologischer Leser, daß der Sonderdruck nicht einzeln käuflich ist.

Breslau.

I. Heinemann.

Bei der Schriftleitung eingegangen:

B ü c h e r.

- Bergsträsser, G.**, Hebräische Lesestücke aus dem A. T.; I. Heft: Sage und Geschichte; Leipzig, Vogel, 1920, V und 43 S. 10 Mk. Beachtenswert 1. die hohe, aber berechnete Wertschätzung des Lesens unvokalisierter Texte; 2. die Forderung, „daß das weite Gebiet des Neuhebräischen viel mehr als bisher im hebräischen Universitätsunterricht berücksichtigt wird.“
- Feldkeller, Paul**, Die Idee der richtigen Religion, Gotha 1921 (148 S.). 16 Mk.
- Grotte**, Vergessene Sakralbauten in Westböhmen (S. A.) 8 S.

- Grünwald, Leop.**, Toldot Mischpachat Rosenthal, Budapest 1921 (nach S. 1: 1920), 104 S. (hebr.). Enthält die Lebensbeschreibung des R. Naftali Rosenthal aus Mór (Ungarn) und Korrespondenzen mit Rappoport, Luzzatto u. a.
- Irritz, W.**, Der Geist des Judentums und sein Einfluß auf die kulturhistorische Entwicklung der Menschheit. Erster Teil, erstes Buch, Frankfurt, 1920, 121 S.
- Koenig, Ed.**, Moderne Vergewaltigung des Alten Testaments, Bonn 1921, 40 S. Wendet sich gegen den ihm gemachten Vorwurf „idealisierender Ueberhöhung des A. T.“, die als Rückschlag das Auftreten von Männern wie Delitzsch herausfordere.
- Margulies, Heinrich**, Kritik des Zionismus, II. Teil, Wien 1920, 265 S. (Brosch. 20 Mk.)
- Price**, The Yemenite Ms. of Moed Katon (bab. Talmud) in the Library of Columbia University; Leipzig 1920, 35 S. (Kurze Einl.; Verzeichnis der Abweichungen der Hs. von der ed. Bomberg.)
- Rathtjens, C.**, Die Juden in Abessynien, Hamburg 1921, 97 S. Bespricht Schicksale und Sitten der Abessynischen Juden und die wechselseitigen Beziehungen zwischen ihnen und der nichtjüdischen Bevölkerung.
- Zollshean, I.**, Der Weg zum Maximalismus. S. A. aus „Revision des jüdischen Nationalismus“, Wien und Leipzig 1920 (35 S.).
- Zwarts, Jak.**, Uit het verleden der Portugeesche joden in de vechtsteek 1920; 21 S.

Zeitschriften.

- הַצִּיפָה לְחַבְמַת יִשְׂרָאֵל Hazofeh, Quartalis hebraica, edd. L. Blau, M. Guttmann, S. Hevesi. Fasc. I. Budapestini 1921. — Wir begrüßen aufs lebhafteste das Wiedererscheinen der infolge des Krieges eine Zeit lang eingestellten Zeitschrift הַצִּיפָה מֵאַרְץ הַנֶּגֶר und wünschen ihr nachdrückliche Förderung durch alle Freunde unserer Wissenschaft.
- The Harvard Theological Review, XVI 1, Cambridge 1920.
- The Jewish Quarterly Review XI 2. 3. London 1920.
- Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi. Perugia 1920.
- Theologie und Glaube, XII (1920) 3, 4; XIII (1921) 1.

Wir werden um Abdruck der folgenden Mitteilung ersucht:

Neue Reproduktionen von Werken jüdischer Künstler. Vor zwanzig Jahren erwarb sich der sogenannte Kulturzionismus das Verdienst, durch Verbreitung guter Reproduktionen von Werken jüdischer Künstler der Oeffentlichkeit gezeigt zu haben, daß die Juden auch auf diesem Gebiete wertvolle Kulturgüter hervorzu-

bringen vermögen. Seither ist kein neues Unternehmen entstanden, das uns mit den Leistungen der inzwischen herangewachsenen jüdischen Künstlergeneration bekannt gemacht hätte. Deshalb ist die Absicht der „Schweizerischen Vereinigung jüdischer Forscher, Schriftsteller und Künstler, Haruach“, aufrichtig zu begrüßen, uns durch die Herausgabe einer Anzahl von Postkarten, Werke einiger ihrer Mitglieder, die ausübende Künstler sind, kennen lernen zu lassen. Die erste Serie, die uns vorliegt, enthält Abbildungen zweier Skulpturen Prof. Henryk Glicensteins, eines Holzschnittes und einer Bleistiftzeichnung Grégoire Rabinowitchs und zweier Oelgemälde Alexander Watins, fesselnde Arbeiten, deren Wert durch eine gute Tiefdruckreproduktion deutlich zu erkennen ist. Der Erlös aus den Karten, die pro Serie zwei Franken kosten, fällt dem Hilfsfonds der Vereinigung Haruach zu, von dem sie gegen Voreinsendung des Betrages von 2,20 Fr. zu beziehen sind (Adresse: Zürich, Gessnerallee 52). Die Energie, mit der die Schweizerische und Wiener Vereinigungen Haruach ihre Ziele verfolgen, sollte die verwandten Organisationen jüdischer Wissenschaftler, Schriftsteller, Künstler, Schauspieler, Lehrer usw. veranlassen, mit diesen beiden Gruppen, die sich als Programm die Förderung der beruflichen und sozialen Wohlfahrt der jüdischen Geistesarbeiter gewählt haben, zu gemeinsamem Wirken in Verbindung zu treten.

Geschäftsbericht

der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums
für das Jahr 1920.

Unser letzter Bericht gelangte so spät zur Versendung, daß der größte Teil des Geschäftsjahres bereits vorüber war. Die kurze Spanne Zeit bis zum 30. September 1920 hat uns gleichwohl wiederum schwere Verluste gebracht. Am 11. Juni 1920 starb Herr Rabbiner Dr. S t e c k e l m a c h e r - Mannheim, der seit der Begründung der Gesellschaft dem Ausschuß angehörte. Am 26. September 1920 verschied Professor Dr. B r a n n - Breslau, der nicht nur als Ausschußmitglied, sondern als Mitglied wichtiger Kommissionen, als Mitherausgeber der „Germania Judaica“, sowie als Leiter der Monatsschrift seine Kraft in den Dienst der Gesellschaft gestellt und sich unvergängliche Verdienste um ihr Gedeihen erworben hat.

Für die M o n a t s s c h r i f t hatte der verewigte Herausgeber bereits eine Reihe von Aufsätzen vorbereitet. Für ihre Leitung hat sich einstweilen unser Kollege H e i n e m a n n - Breslau zur Verfügung gestellt, ohne sich endgültig zu binden. Eine Entscheidung

kann erst später gefällt werden. Die Not der Zeit zwingt uns wie alle ähnlichen Gesellschaften zur Einschränkung aller entbehrlichen Ausgaben. Unsere gesamten Veröffentlichungen sollen auf eine neue Grundlage gestellt werden. Die Herren Verleger, die im Laufe dieses Jahres in den Ausschuß eingetreten sind, leisten uns durch ihre sachkundigen Ratschläge auch darin wertvolle Dienste.

Eine eventuelle Neuerung in der Versendung der Monatsschrift und des Jahrbuches des Vereins für jüdische Geschichte und Literatur bedingt eine erneute Satzungsprüfung. Eine solche wird ohnehin notwendig, da die Gesellschaft durch Eintragung ins Vereinsregister endlich Rechtsfähigkeit erlangen muß. Außerdem ist eine Erhöhung der Jahresbeiträge unabwendbar. Wir haben die Erhöhung auf 20 Mark vorgeschlagen, die im Verhältnis zur Entwertung des Geldes außerordentlich gering ist, und wir müssen an unsere Mitglieder, namentlich an Vereine und Logen, die *d r i n g e n d e B i t t e* richten, soweit ihre Mittel es erlauben, *ü b e r d e n M i n d e s t b e i t r a g h i n a u s z u g e h e n*. Ebenso müssen wir unsere Mitglieder, die in Ländern mit hoher Valuta wohnen, ersuchen, ihren Beitrag im Friedenswert zu zahlen, weil es der Gesellschaft sonst nicht möglich wäre, die großen Vorteile, die sie ihren Mitgliedern bietet, weiter zu gewähren, und die hohen Aufgaben, die diese von ihr verlangen, weiter zu erfüllen. Es ist von jeher Bestreben der Gesellschaft gewesen, gediegene wissenschaftliche Werke zu mäßigem Preise zu verbreiten, und auch heute noch zeichnen sich ihre Veröffentlichungen durch außerordentliche Billigkeit aus. Die Mitglieder erhalten überdies noch auf diese Werke eine *E r m ä ß i g u n g*. Das Bestreben der Gesellschaft geht auch dahin, Werke anderer Verlage den Mitgliedern unter günstigen Bedingungen zu verschaffen, ein Entgegenkommen, das gerade in unsern Tagen von großer Bedeutung ist.

Trotz aller Sparsamkeit erwachsen der Gesellschaft infolge der allseitigen Teuerung gewaltige Unkosten.

Stifter wurde Dr. S. Goldmann, New-York, z. Zt. Wien.

Die immerwährende Mitgliedschaft haben seit Versendung unseres letzten Berichts erworben:

Jacob Dobranicki, Berlin,

Verlagsbuchhändler S. Karger, Berlin,

Siegfried Löser, Berlin,

Rechtsanwalt und Notar Dr. Guggenheim, Offenbach a. M.,

A. S. Field, London,

L. Landau, London,

Major William Schoenfield, London.

Die Zahl der Mitglieder ist im letzten Geschäftsjahr gewachsen. Auch die Auswärtigen haben treu zur Gesellschaft gehalten, zahlreiche sind ihr neu beigetreten. So wirkt die Arbeit der Gesellschaft nicht nur kulturfördernd, sondern sie führt auch zur Annäherung und Verständigung zwischen den einzelnen Ländern.

Berlin, im Februar 1921.

Sobernheim. Bloch. Elbogen. Nobel.

Protokoll

über die Ausschußsitzung am Mittwoch, den 16. März 1921, nachmittags 5¼ Uhr, in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin N., Artilleriestraße 14.

Anwesend: Baneth, Bloch, Elbogen, Guttmann, Kalischer, Karger, Sobernheim.

Entschuldigt: Baeck, Blau, Goldschmidt, Heinemann, Kroner, Lazarus, Mittwoch, Nathan, Schwarz, Simonsen.

Sobernheim eröffnet die Sitzung um ½6 Uhr.

In warmen Worten gedenkt er des verstorbenen Ausschußmitgliedes Rabbiner Dr. Rosenthal, Breslau, der seit dem Jahre 1904 dem Ausschuß der Gesellschaft angehört hat. Die Versammlung erhebt sich zu Ehren des Verstorbenen von den Sitzen.

Sodann berichtet er über den augenblicklichen Kassenstand der Gesellschaft und teilt mit, daß seit der letzten Ausschußsitzung folgende Herren die immerwährende Mitgliedschaft erwarben:

Hermann Hecht, Mannheim,
Hans Lachmann-Mosse, Berlin,
Ludwig Schiff, Frankfurt a. M.,
Philipp Schiff, Frankfurt a. M.

Ferner ist vom Verband der Großhändler bunter Webstoffe und Leinenwaren E. V., Berlin, auf Veranlassung von Herrn Geheimrat Dr. Eduard Simon, Berlin, der Betrag von 10 000 Mk. überwiesen worden.

In das Kuratorium der Freien Jüdischen Volkshochschule wurden die Herren Professor Dr. Guttmann und Kalischer als Vertreter und Herr Moritz Wolfsohn als Stellvertreter entsandt.

Der Verlag J. C. Hinrichs, Leipzig, erbietet sich, unsern Mitgliedern auf die Schrift von Neubauer: „Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechtes“, einen Rabatt zu gewähren. (Bestellungen sind an das Büro der Gesellschaft zu richten.)

Der Universitätsbibliothek in Jerusalem sind auf Antrag von Herrn Professor Dr. Heinrich Loewe Berlin, 500 Mk. als einmaliger Beitrag überwiesen worden.

Karger berichtet über den Entwurf eines Verlagsvertrages mit der Firma J. Kauffmann in Frankfurt a. M. Derselbe wird Punkt für Punkt durchgegangen und mit geringfügigen Abänderungen genehmigt.

Auf Antrag Heinemann wird für die nächsten Nummern der Monatsschrift je ein Bogen mehr bewilligt, damit einige noch vorliegende größere Arbeiten baldigst zum Abschluß gebracht werden können.

Schluß der Sitzung 8 Uhr.

gez. Sobornheim.

gez. Elbogen.

Protokoll

der außerordentlichen Generalversammlung vom 16. März 1921, abends 8 Uhr in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin N., Artilleriestraße 14.

Sobornheim eröffnet die außerordentliche Generalversammlung um 8 $\frac{1}{4}$ Uhr. Er stellt die Beschlußfähigkeit der Versammlung fest.

Der Antrag des Ausschusses, die Gesellschaft ins Vereinsregister eintragen zu lassen, wird genehmigt. Die Satzungen werden Punkt für Punkt durchgegangen. Die vorgeschlagenen Aenderungen finden einstimmige Annahme.

Schluß der Sitzung 9 Uhr.

gez. Sobornheim.

gez. Elbogen.

Berichtigung.

In meinem Artikel „Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme“ im vorigen Jahrgange auf Seite 302 Zeile 21, muß es statt 12089 richtig 1289 heißen.

Dr. I. Jacobson.

Das Feldgebetbuch für die jüdischen Soldaten und Matrosen in der englischen Armee und Marine.

Von N. M. Nathan.

Eine der ersten Maßnahmen, welche der Verband der Deutschen Juden alsbald nach Ausbruch des Krieges ergriff, war die mit Zustimmung der zuständigen militärischen Stellen erfolgte Entsendung von Feldrabbinern zu den jüdischen Mannschaften des deutschen Heeres. Es war gewissermaßen nur eine Ergänzung dieses seines ersten Schrittes, daß er ein — wenn wir nicht irren, von Rabbiner Dr. Leo Baeck bearbeitetes — „Feldgebetbuch für die jüdischen Mannschaften des Heeres“ (Berlin 1914) herausgab. Diesem ersten Feldgebetbuch folgte das „Feldgebetbuch für Rosch ha-Schana und Jom Kippur“ (Berlin 1915). Beide Feldgebetbücher haben das gleiche kleine Taschenformat und tragen auch durch ihren Leineneinband ihrer Zweckbestimmung Rechnung. Beide zerfallen in einen hebräischen und einen deutschen Teil; der hebräische Teil enthält in Auszügen die wichtigsten Gebete des Jahres beziehungsweise der hohen Festtage; der deutsche Teil eine freie Verdeutschung der hebräischen Texte unter Zugrundelegung derjenigen der Gebetbücher für die Neue Synagoge in Berlin, der sich in dem ersten Feldgebetbuch eine Auswahl von Psalmen (Psalm 1, 3, 8, 13, 15, 20, 23, 27, 46, 91, 103, 116, 117, 118, 120, 121, 124, 126, 130), die erste Strophe der Verdeutschung des Moaus Zur nach dem Wortlaute des Gebetbuches für die Neue Synagoge in Berlin (Schirm und Schutz in Sturm und Graus) sowie drei der beliebtesten deutschen Volkslieder (Ich hab' mich ergeben — Vater, ich rufe dich — und das Niederländische Dankgebet) anschließen.

Außer diesen beiden Feldgebetbüchern gaben auch einzelne Gemeinden und Rabbiner eine Art Feldgebetbücher

oder einzelne Feld- bzw. Kriegsgebete heraus, die mehr oder minder bereits wieder verschollen sind. So veröffentlichte der Deutsch-Israelitische Synagogen-Verband zu Hamburg eine kleine Gebetsammlung „Für unsere jüdischen Soldaten. Gebete während der Kriegszeit“ (Hamburg 1915). Das Büchlein hat Brusttaschen-Format und ist kartonniert. Es enthält zunächst einen von Oberrabbiner Dr. Samuel Spitzer-Hamburg verfaßten hebräischen Neujahrsgruß an die Kriegsteilnehmer anlässlich des Rausch Haschono-Festes 5676 (1915) und ein hebräisches Gebet für die Kriegszeit. Dann folgen die Psalmen 35, 57, 58, 59 und 75, die während des Krieges in den Hamburger Synagogen morgens und abends gesprochen wurden, im hebräischen Texte und ein ebenfalls hebräisches Gebet um den göttlichen Beistand für die deutsche Streitmacht und das Deutsche Reich — hierin die bemerkenswerten Worte ותרי ארצנו כבודה כבראשונה ועוד תגדל ותוסף אומץ möge unser Land geehrt dastehen wie seither und zu noch größerer Machtfülle gelangen — und den Beter selbst. Hieran schließt sich die Sch'maunoh Essreh mit der Einschaltung Hawinenu anstelle der mittleren Segenssprüche sowie ein im Schrifttum für äußerste Notfälle bestimmtes „Kurzes Gebet“. Alle hebräischen Texte sind hier von einer deutschen Uebersetzung begleitet. Mit dieser Gebetsammlung verbunden ist der jüdische Kalender für das Jahr 5676 (1915—1916).

Endlich sei in dieser Einleitung noch das „Jüdische Feldgebetbuch“ erwähnt, das die Feldrabbiner des Ostens gegen das Peßachfest des Jahres 1918 veröffentlichten. „Die Erfahrungen des Krieges“ — heißt es in dem kurzen Geleitwort — „haben Form und Inhalt des Buches bestimmt.“ Im Auftrage der Feldrabbiner des Ostens hat Armeerrabbiner Dr. S. Levi (A. O. K. 10) — jetzt Rabbiner in Mainz — die Herausgabe des Buches besorgt; die Uebertragungen der hebräischen Gebete ins Deutsche und die deutschen Gebete

sind vom Herausgeber verfaßt. Das Gebetbuch hat ebenfalls Brusttaschenformat und ist fest kartonniert. Von dem (ersten) Feldgebetbuch des Verbandes der Deutschen Juden unterscheidet es sich dadurch, daß es die Gebetstücke des üblichen Siddurs vollständig bringt, wenn es auch nicht alle seine Texte enthält. Es vermeidet Wiederholungen und bleibt so in mäßigem Umfang. Auf den ersten sechs Seiten gibt es — zugleich das Inhaltsverzeichnis ersetzend — Zusammenstellungen der für jeden Wochentags-, Sabbat- und Festtagsgottesdienst in Betracht kommenden Gebetstücke. Den Schluß des hebräischen Hauptteiles bilden das Sündenbekenntnis — das Oschamnu nebst Owinu Malkenu, Gebete für das Seelenheil der verstorbenen Eltern und ein Gebet für die gefallenen Kameraden. Im Anhang sind vereinigt: das Gebet, das auf Reisen zu sprechen ist (תפלת הדרך), der Kiddusch für die Wallfahrtsfeste, das übliche Tischgebet und dasselbe in gekürzter Form, das Hawinenu, das Nachtgebet, sämtliche Gebete begleitet von einer freien deutschen Uebersetzung. Hieran schließen sich deutsche Gebete: ein Gebet für die Angehörigen, ein Gebet „Vor schwerem Gang“, eins „In kranken Tagen“, das Jigdal mit Uebersetzung und das Niederländische Dankgebet.

Diese kurze Charakterisierung der wichtigsten von den deutschen Juden herausgegebenen Feldgebetbücher ermöglicht einen Vergleich und damit auch eine bessere Beurteilung des — anscheinend einzigen — englischen Feldgebetbuches. Wie das eben zuletzt besprochene deutsche Feldgebetbuch hat das uns vorliegende Exemplar des englischen Brusttaschen-Format und ist in einen halbfesten gelben Leinen-einband gebunden. Es trägt auf dem Rücken den Titel „Prayer Book for Jewish sailors and soldiers“ (Gebetbuch für jüdische Matrosen und Soldaten). Dem Titelblatt voran geht ein Blatt, das für Eintragungen des Eigentümers bestimmt ist, und zwar sollen auf ihm genannt werden dessen Name, die Nummer, die dieser in seinem Regiment hat, die

Bezeichnung des Regimentes, die nächsten Angehörigen und die Heimataadresse — eine sehr praktische Anordnung, die bei Gefallenen und Schwerverwundeten sofort ihre Identifizierung ermöglichen sollte und dies in vielen Fällen auch sicherlich getan hat. Auf der gleichen Seite unten findet sich in hebräischer Sprache der Vers 5. Buch Moses, Kapitel 28, Vers 6 mit der englischen Uebersetzung: „Blessed be thy going out, blessed be thy coming back.“ Zu deutsch: „Gesegnet bist du bei deinem Eingang, und gesegnet seist du bei deinem Ausgang.“ Das Titelblatt enthält zunächst die gleiche Bezeichnung wie der Rücken, und am Fuße vor der Jahreszahl 5677 — 1917 die Bemerkung: Issued by H. M. Stationery Office, with the authority of the Chief Rabbi.

Die Rückseite des Titelblattes enthält die Inhaltsangabe; dann folgt ein Vorwort, dessen hauptsächlichsten Inhalt wir hier wiedergeben, weil seine tatsächlichen Mitteilungen von besonderem Interesse sind. Danach wurde das Feldgebetbuch kurz nach Ausbruch des Krieges von Rev. M. Adler, „the Senior Chaplain,“ wohl dem dienst- oder rangältesten der jüdischen Feldgeistlichen bei den englischen Streitkräften, zusammengestellt. Es erhielt die Billigung des Chief Rabbi, des Oberhauptes der englischen Judenheit — Dr. J. Hertz — und „entsprach in bewunderungswürdiger Weise den Bedürfnissen der jüdischen Angehörigen der englischen Flotte wie auch — nach den Worten des Feldmarschalls Sir John French — den Bedürfnissen „der großen jüdischen Gemeinde, die in dem Feldheere Dienst tat“. Diesem ersten Feldgebetbuche folgte eine Auswahl der Peßach-Gebete, die gleichfalls von Rev. Adler, und der Gebete für Rausch Haschono und Jaum Kippur, die von Rev. A. A. Green besorgt wurde. Diese drei ersten englischen Feldgebetbücher wurden, nachgeprüft und verbessert, und mit Zusätzen, zu denen Rev. D. J. Freedman, der Feldrabbiner der Anzac(?) - Streitkräfte, und Rev. S. Lipson, der erste Feldrabbiner der Heimatsstreitkräfte, die Anregung gaben, in einer er-

weiterten Auflage des Feldgebetbuches vereinigt, welche also sämtliche Gebete enthielt, die während des jüdischen Jahres gesprochen werden.

Der Text der Gebetstücke wurde mit Erlaubnis des Jewish Religious Education Board dem authorised daily prayer book — wohl dem von diesem herausgegebenen täglichen Gebetbuch — entnommen. Ein Gebet um Genesung, vom Chief Rabbi verfaßt, ein Gebet zum Gedächtnis der im Kampfe Gefallenen, sowie metrische Uebersetzungen des Adaun Aulom und des Jigdal aus der Feder von Mrs. Henry Lucas sind in die uns vorliegende Auflage mit aufgenommen. Und zwar ist es, wie aus einer Fußnote hervorgeht, die dritte Auflage, die erste erschien im September 1914 in einer Anzahl von 16 000 Exemplaren, die zweite (erweiterte) Auflage im Juni und Dezember 1916 in einer solchen von 20 000 Exemplaren — und ihr folgte die dritte im April und August 1917 mit abermals 20 000 Exemplaren. Eine vierte Auflage scheint das Feldgebetbuch nicht erlebt zu haben; wenigstens wurde das uns vorliegende Exemplar von einem englischen Feldrabbiner einem jüdischen Kriegsgefangenen des deutschen Heeres, der erst Ende September 1918 in Kriegsgefangenschaft geriet, bei einem Besuche übergeben. Daraus wird zugleich ersichtlich, daß aus der Gesamtauflage von 56 000 Stück kein Schluß gezogen werden darf auf die Zahl der Juden in den englischen Streitkräften, wenn auch naturgemäß der weitaus größte Teil für die jüdischen Kriegsteilnehmer der englischen Streitmacht verwandt worden sein wird.

Der eigentliche Text des Gebetbuches beginnt mit einem englischen Gebet für die aktiven Matrosen und Soldaten. — Die Scheidung zwischen Matrosen und Soldaten und die Nennung der Matrosen an erster Stelle ist in einem englischen Buche etwas Selbstverständliches. — Dieses Gebet lautet in deutscher Uebersetzung:

„O Herr, Gott Zebaoth! (im englischen Text findet sich statt des hebräischen Z'woaus die Uebersetzung Hosts)

Du bist unsere Zuflucht und Stärke zu allen Zeiten. Vor dir gießen wir unsere Herzen im Gebete aus, daß du bei uns seist im Frieden und im Kriege, und daß du uns schüttest vor jeglichem Leid und Kummer. Erfülle uns mit Mut und Standhaftigkeit, daß wir unsere Pflicht erfüllen gegen König und Land zur Ehre Israels und des Reiches. Verleih' uns den Sieg, auf daß Friede bald auf der ganzen Erde herrsche. In deine Hände befehlen wir unser Leben, denn du bist unser Hüter und unser Erlöser. Amen!“

Diesem Gebete folgt ein „Gebet vor der Schlacht“ in hebräischer Sprache — im Inhaltsverzeichnis heißt es: arranged (zu deutsch wohl: zusammengestellt) by the Chief Rabbi; wenige kurze Sätze, die aber alles begreifen, was in so schweren, ersten Minuten sich in der Seele des Kämpfenden regen mag: Unser Vater im Himmel, tue deinen Willen im Himmel oben, und gib Seelenruhe denen, die dich hinieden ehrfürchten. Aber was gut ist in deinen Augen, das tue! Gelobt seist du, Gott, der das Gebet erhört. — In deine Hand befehle ich meinen Geist, du errettest mich, Gott, Gott der Wahrheit. — Dann folgt das Sch'ma Jisroel und der ihm beim Gebete stets folgende Satz Boruch schem usw.

Erst dann beginnen die üblichen Gebetstücke: die für den täglichen Morgengottesdienst, das Nachtgebet, die für den Freitag-Abend-Gottesdienst, wobei ersichtlich wird, daß nach dem bei den englischen Juden üblichen Ritus jeden Freitag Abend das Jigdal gesungen wird, während es in Deutschland nur an den Abendgottesdiensten der Festtage gesagt wird, die für den Sabbat-Morgen-Gottesdienst, für welchen anscheinend als ständige Vorlesung aus Tora und Propheten Deuteronomium 31, 1—8 und Josua 1, 1—9 in englischer Sprache vorgesehen sind, nebst dem Gebet für den König und das Königliche Haus.

Dann folgt ein in hebräischer Sprache von dem Chief Rabbi anlässlich der Kriegserklärung im August 1914 ver-

faßtes Gebet. Bei seiner Abfassung sind in hohem Maße — wie dies bei Abfassung solcher Gebete üblich ist — biblische Sätze und Ausdrücke verwendet; uns interessieren daher hier nur einige Stellen, die mehr, wenn wir so sagen dürfen, individuelle Färbung haben. Eine solche sind die Worte: Kriegslärm ertönt bis ans Ende der Welt **מפני חמת המציק** „wegen der Grausamkeit des Friedensbrechers.“ Noch mehr als in diesen Worten kommt in mehreren Sätzen des folgenden, gleichfalls vom Chief Rabbi verfaßten hebräischen Gebetes (prayer of intercession) die englische Auffassung über die Schuld am Ausbruch des Krieges zum Ausdruck. In diesem heißt es nämlich: **גלוי וידוע לפני כסא כבודך כי על דבר אמת וצדק יצאנו למלחמה: לא לרשת ארץ לא לנו התנדבו עם ככל מדינות מלכותנו: אכן למען שמור ברית עברו ארחות ימים חלוצי צבא וחרפו נפשם למות להשבות אויב ומתנקם ולהציל גוי צדיק** „Du, Gott, weißt, daß wir für die wahre und gerechte Sache in den Krieg gezogen sind. Nicht um Gebiete, die uns nicht gehören, zu erobern, opfern sich die Völker aller Länder unseres Reiches, sondern um die Verträge zu halten — — —, die Feinde zu vernichten, und um ein unschuldiges Volk aus der Gewalt eines überlegenen Bedrückers zu befreien.“ Bemerkenswert ist in diesem Gebete weiter die besondere Fürbitte für die See- und Luftstreitkräfte (**יורדי הים באניות ורוכבי רוח**), und zwar erfolgt diese besondere Fürbitte nicht etwa wegen der größeren Gefahr, in der Seeleute und Flieger schweben, sondern weil sie die Aufgabe haben, die Schrecken des Krieges von Englands Gefilden abzuwehren. — Wir sehen: ungewollte Dokumente zur Geschichte des Krieges und zur Beurteilung der englischen Volksstimmung während seiner Dauer. Erst jetzt folgt das en Kelauhenu, und darauf die englische Nationalhymne in hebräischer Uebersetzung. Von wem diese Uebersetzung herrührt, ist in dem Buche nicht angegeben. Wir lassen sie hier folgen:

I.

אל שמור המלך	Gott, segne den König!
לעולם יחי מלכנו	Lang lebe unser König!
אל שמור המלך:	Gott, segne den König!
שלח שלום בנוהו	Sende seinem Lande den Frieden,
בעז והדר עטרהו	Kröne ihn mit Macht und Pracht,
לעד המשילהו	Lasse lange ihn regieren —
אל שמור המלך:	Gott, segne den König!

II.

מבחר ברכתך אל	Die Fülle deiner Segnungen, Gott,
להריק עליו הואל	Gieß' aus über ihm.
יחי המלך:	Es lebe der König!
יגן בעד חקינו	Er schütze unsere Gesetze,
או ישמח לבנו	Daß unser Herz sich freue
ונשיר בכל מאדנו	Und wir von ganzem Herzen singen:
אל שמור המלך:	Gott, segne den König!

Aus der Stelle, die dem Liede in dem Gebetbuche zugewiesen ist, dürfte wohl hervorgehen, daß mit ihm der Sabbatgottesdienst beendet werden sollte. —

Es folgen jetzt special prayers: Gebete für besondere Gelegenheiten; zuerst der Segensspruch vor der Mahlzeit (Birchas hamauzi) und der erste Abschnitt des Tischgebetes; dann ein Gebet für die Kranken und Verwundeten, vor dem nach Anweisung des Gebetbuches der Beter das Sch'ma und einen der als passend (suitable) bezeichneten Psalmen 1, 20, 23, 42, 43, 56, 86 lesen soll; dann das bereits erwähnte, von dem Chief Rabbi verfaßte Gebet um Genesung, das durch die Rezitierung der Psalmen 23 und 103 eingeleitet werden soll; hierauf folgt ein mit confession on a death bed (Sündenbekenntnis auf dem Sterbebett) überschriebenes Gebet, das aber seinem Inhalte nach besser als „Ergebung in Gottes Willen“ bezeichnet würde. Nach der Bitte, daß dem Sterbenden, so sein Tod in Gottes Willen liegt, die den Gerechten beschiedene Seligkeit zu teil werden möge, und

nachdem der Sterbende die Seinen Gottes Oblut und seinen Geist Gott selbst empfohlen hat, folgen die bekannten Schemmaus, nur in etwas anderer Anordnung, als sie in Deutschland rezitiert zu werden pflegen. In sachgemäßer Folge schließen sich jetzt an die Gebete, die bei einer Bestattung verrichtet werden (bemerkenswert ist der Wortlaut **על מקומו יבא בשלום** gegenüber dem hierzulande üblichen **בשלום ינוח על משכבו**) und ein Gebet zum Gedächtnis der Gefallenen, das übliche **אל מלא אל מלא**, dem aber hier ein in diesem Zusammenhange tiefergreifender Schluß angefügt ist: die jesajanischen Sätze (2,4 40,5): nicht soll fürder ein Volk gegen das andere das Schwert ergreifen und sollen sie den Krieg nicht mehr erlernen — denn die Herrlichkeit Gottes wird offenbar und alles Fleisch wird sie allzumal schauen. Der echtjüdische Geist, der dem Gedächtnisgebete diesen Schluß gab, offenbart sich auch in den bereits früher genannten Gebeten anläßlich des Kriegsausbruches und um den Sieg: beide schließen mit einer Bitte um Frieden für alle Bewohner des Erdenrundes.

Einen völlig neuen Abschnitt des Gebetbuches bedeutet sodann die Auswahl aus dem Psalter, die jetzt folgt. Im Gegensatz zu dem ganzen bisherigen Teil, der hebräisch abgefaßt und von einer englischen Uebersetzung begleitet ist, erscheinen die Psalmen nur in englischer Uebersetzung, und zwar Ps. **1, 3, 16, 19, 20, 23, 25, 27, 28, 42, 43, 46, 51, 56, 61, 64, 86, 90, 91, 103, 121, 124, 144, 145**. (Die fettgedruckten Psalmen finden sich auch in dem Feldgebetbuche des Verbandes der Deutschen Juden — ein Beweis für die Gleichartigkeit der Stimmung, in der beide Bearbeiter der Feldgebetbücher ihre Auswahl trafen!) Die letzten Verse des Psalms 144 sowie der ganze Psalm 145, das bekannte Aschre, sind auch hebräisch wiedergegeben. Ein Auszug aus dem ersten Buche der Makkabäer, gleichfalls in englischer Sprache (2, 49—51, 61—70, 3—4) beschließen den ersten Hauptteil. Der zweite Hauptteil bildet das Festtagsgebetbuch, und zwar enthält er Auszüge aus der Gebetordnung

für Rausch Haschono, Jaum Kippur (hier die Schemaus in der in Deutschland üblichen Anordnung) — aus der Peßach-Hagada, aus der Gebetordnung für die drei Wallfahrtsfeste. — alle diese Stücke wieder mit englischer Uebersetzung und die Hagada-Auszüge mit knappen, aber bezeichnenden Ueberschriften, die die in unseren deutschen Hagadas üblichen Anweisungen völlig ersetzen. Dann folgen für die Vorlesung am ersten und siebenten Tage des Peßachfestes Uebersetzungen des 12. Kapitels beziehungsweise des 14. und 15. Kapitels des zweiten Buches Moses, während für die Vorlesung am Schowuaus auf die unmittelbar folgende Uebersetzung der Zehngebote (the Ten Commandements) und für Sukkaus auf die Psalmen 23, 103, 145 (anstelle der Toravorlesung!) verwiesen wird. Der Bearbeiter des Gebetbuches rechnete also nur mit einem Feldgottesdienste an den ersten und siebenten Tagen der Feste und verzichtete auf eine Vorlesung aus den Propheten, oder überließ diese den Feldrabbinern. Aehnlich dürfte es ja auch wohl bei den jüdischen Feldgottesdiensten im deutschen Heere gewesen sein, da sich offenbar in den weitaus häufigsten Fällen nur der Feldrabbiner im Besitze einer hebräischen Bibel befand. Es folgen die Gebete beziehungsweise Einschaltungen für Chanukka und Purim sowie die Chanukka-Hymne, alles wieder mit englischer, das Moaus Zur mit metrischer Uebersetzung.

Auf den letzten drei Seiten des Gebetbuches finden sich endlich der Festkalender für die Jahre 5678 und 5679 (1917/18 und 1918/19) — auch hier sind wieder für Sukkaus und Peßach nur der erste und achte Tag berücksichtigt — die Königliche Botschaft an die englischen Streitkräfte vom 9. August 1914, die hierzulande wohl so gut wie unbekannt ist und von der uns insbesondere der zweite Satz interessiert: Belgium, whose country we are pledged to defend, has been attacked and France is about to be invaded by the same powerful foe — und die letzte Botschaft des englischen Feldmarschalls Lord Kitchener, der bekanntlich selbst ein Opfer des Krieges geworden ist.

Ein Beitrag zur Methode der vergleichenden Religionsforschung.

Von J. Scheffelowitz, Köln

1. Religionswissenschaftliche Studien zu treiben und leichtfertig auf Grund äußerer Aehnlichkeiten, die uns beim Studium verschiedener Religionen auffallen, scheinbar unverständliche religiöse Vorstellungen und Zeremonien, die das Produkt einer Jahrhunderte langen Entwicklung sind, zu erklären, dazu fühlen sich viele berufen. Solche geistreichen Einfälle, die der Laie wohl als unumstößliche Wahrheiten hinnimmt, haben gewöhnlich keinen wissenschaftlichen Wert. Die Steine und Steinchen, welche Philologie, Ethnologie und Volkskunde liefern, zum festen Bau zusammenzufügen, das vermag vor allem der Religionsforscher zustande zu bringen, der mit den Gesetzen der geistigen und religiösen Entwicklung der Völker und zugleich mit dem Pulsschlag sprachlichen Lebens vertraut ist. Um zu gesicherten Resultaten auf dem Gebiete der Religionswissenschaft zu gelangen, muß man zunächst die Quellschriften derjenigen Religionen, aus denen man das Material schöpft, gründlich kennen, da man sich oft genötigt sieht, die sekundären Quellen nachzuprüfen und zu diesem Zwecke exegetische und textkritische Studien anzustellen. Andererseits muß man in den Geist der betreffenden Religion eingedrungen sein, um beurteilen zu können, ob gewisse Vorstellungen das Ergebnis ureigener Entwicklung darstellen, oder ob sie unter dem Einfluß einer fremden Religion entstanden sind. Es ist zwar keinem Religionswissenschaftler möglich, sämtliche Religionen aus den primären Quellen zu erforschen. Da wird er sich aber vielfach an die Spezialisten wenden müssen, um sich belehren zu lassen, ob das ihm fremdartige Material, worauf er sich stützt, gut verbürgt

ist. Die Philologen können ihm in einer Summe von minutiösen Einzeluntersuchungen zum Teil die Bausteine liefern und ihm über die Sprache und Eigentümlichkeiten einzelner Epochen und Autoren Aufschluß geben. Sie vermögen zu entscheiden, ob sich in gewissen Anschauungen eines Schriftstellers der Volksgeist wiederspiegelt oder nur der individuelle Gedanke einer Persönlichkeit zum Ausdruck kommt, die sich in ihrem Wesen, Denken und Trachten weit abhebt von dem Denken der Volksmasse, und ferner ob die in einem Wörterbuch angegebene Bedeutung eines nicht genügend belegten Wortes, die oft zu einer falschen Schlußfolgerung führen kann, gesichert ist. Und dennoch begegnet man Fehlerquellen selbst in den trefflichsten religionswissenschaftlichen Werken und gewöhnlich bei solchen, die Material aus orientalischen Religionsschriften bringen. Dieses kommt daher, weil die sekundären Quellen, aus denen das Material geschöpft ist, zuweilen von solchen Spezialforschern herrühren, die zwar die Sprache und Religion, in der sie forschen, bemeistern, aber in ihren Werken es an der wissenschaftlichen Akribie und der nötigen Textkritik haben fehlen lassen. Dadurch, daß sich nun der Religionsforscher ihren Forschungsergebnissen blindlings anvertraut, sind Fehlerquellen in den besten religionswissenschaftlichen Werken unvermeidlich.

Ein Beispiel aus einem Werke des durch Sachkenntnis und Gründlichkeit ausgezeichneten Bonner Religionsgeschichtlers C. Clemen soll dieses veranschaulichen. In seiner „Religionsgeschichtlichen Erklärung des N. Test.“ 1909, 109 heißt es: „Die persische Erwartung, daß mit dem Messias zugleich Fromme der Vorzeit wiedererscheinen . . . hat in der Tat wohl später auf das Judentum eingewirkt; denn in dem *Derech Erez* werden unter jenen Begleitern des Messias nicht nur bekehrte Heiden, Männer und Frauen, mitverstanden, sondern zugleich das Geschlecht des Vogels *Murg*, der der iranischen Sage angehört.“ Clemen hat diese Angaben aus E. Böklen, Die Verwandt-

schaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902, 101 entnommen, worin es heißt: „Wie der Bundeheš die bestimmten Zahlen 15 Männer und 15 Jungfrauen (als Begleiter des persischen Messias) angibt, so der *Derech Erez* neun, die lebend ins Paradies gekommen sind: „Nine went alive into Paradise, Henoch the son of Yared, Elijah (and the Messiah), Eliezer the servant of Abraham, Hiram the king of Tyre, Abedmelech the Ethiopian, Jonadab the son of Rechab, Jabez, the grandson of Jehuda, the generation of the bird-Murg (Phönix) and Serach the daughter of Asher; andere fügen hinzu Bithia, die Tochter Pharaos und Josua Ben Levi‘. Kohler, *Pre-Talmudic Haggada in Jewish Quarterly Review* V 1893, 407 f., 419 erblickt in der Erwähnung des der iranischen Sage angehörigen Vogels Simurg und in der Tatsache, daß bekehrte Heiden männlichen und weiblichen Geschlechts in die Liste aufgenommen sind, ein Anzeichen dafür, daß der ganzen Idee der zoroastische Glaube an die 30 Genossen des persischen Heilands zu Grunde liegt.“ Soweit Böklen.

Eine Untersuchung des bezeichneten hebräischen Textes ergibt jedoch, daß er nicht den geringsten Anhalt zu solcher schwerwiegenden Hypothese bietet. Im *Derek ezeš zuṭṭā* P. 1 heißt es¹⁾: תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן ואלו הן הנוך בן ירד ואלהו ומטיח ואליעזר עבד אברהם וחירם מלך צור ועבד מלך הכושי ועבן בנו של ר' יהודה הנשיא וסרח בת אשר ובתיא בת פרעה ויש אומרים אף ר' יהושע בן לוי.

Das etwa um 900 verfaßte *Sēfer Halākōt Gedōlōt* ed. Hildesheimer 1888 p. 648 liest ebenfalls so, nur daß Ja'beš als בנו בן Enkel des R. Jehudā²⁾ bezeichnet wird und B a t i ā vor S e r a ḥ steht. Ein anderes Werk *Sēfer Kol Bō*,

¹⁾ Vgl. den nach Handschriften und seltenen Ausgaben bearbeiteten Tractat *Derek ezeš zuṭṭā* von A. I. Tawrogi, Königsberg Pr-1885 p. 8.

²⁾ בן wird ursprünglich eine Variante von בני gewesen und später in den Text hineingeraten sein.

Venedig 1567 § 118 p. 136a überliefert auch diese Stelle, die mit Ausnahme der zwei ersten Personen (בנימין בן יעקב בלאב בן דוד¹) mit dem obigen Derek-ereṣ zuṭṭā Text übereinstimmt. Im Paralleltext M a s s e k e t K a l l ā h P. 3 werden aber nur 7 Personen aufgezählt: שבע נכנסו בחייהם לגן עדן אלו הן שרה וכתיה בת פרעה חירם מלך צור ועבד מלך כושי אלעזר ובן בנו של ר' יהודה הנשיא ור' יהושע בן לוי.

Hier liegt die Ueberlieferung der anderen Schule vor, die in der ersten Version als יש אומרים angedeutet ist, welche R. Jehōšuā-Ben Lēwi als gleichwertig mit den anderen hinstellt. Das etwa im 10. Jahrhundert kompilierte Jalquṭ Šime'ōni bringt Ez. § 367 neben der Version von den 9 Personen noch folgende sekundäre: שלשה עשר הם שלא טעמו טעם מיתא אלו הם חנוך ואליעזר עבד אברהם ומתושלח וחירם מלך צור ועבד מלך הכושי וכתיה בת פרעה וסרה בת אשר ושלשה בני קרח ואליהו ו"ל ומשיח ור' יהושע בן לוי.

Also im Anfang des 10. Jahrhunderts gab es drei Versionen, von denen die zwei ältesten 9 bzw. 7 Personen aufzählten, die sekundäre hingegen 13. Nun weist die Pariser Handschrift des Derek ereṣ zuṭṭā, die manche Zusätze erhalten hat, auch in unserem Text einen Einschiebsel auf. Der Text fängt zwar ebenso wie die primäre Version an: „neun gingen lebend ins Paradies ein,“ aber in Wirklichkeit zählt er elf Personen auf, indem er nach E b e d m e l e k folgendermaßen liest: ויעבק נכד ר' יהודה הנשיא ויוגרב בן רכב ודור מלחם העוף.

Die übrigen Namen וסרה usw. bis zum Schluß stimmen wieder mit dem primären Text überein²). Hier ist also für בנו das synonyme נכד eingesetzt und sind ferner eingeschaltet Jōnādāb Ben-Rēkeb (vgl. 2 Kö. 10, 15. 23, Jer. 35, 1 ff.) und „das Geschlecht des Vogels Milḥam“. Diese zwei Zusätze finden wir nun in dem frühestens im 11. Jahrhundert verfaßten kabbalistisch gefärbten Buch Alfabētā de

¹) Vgl. 2. Sam. 3, 3.

²) Vgl. die Edition von Tawrogī p. 8 A. 4.

Ben Sīrā (hrsg. M. Steinschneider, Berlin 1858) wieder¹). Dort heißt es p. 28 b: Der Todesengel hat über diejenigen Menschen, die lebend ins Paradies eingegangen sind, keine Gewalt. „Und wer sind sie?“ חנוך וסרח בת אשר ובתיה בת פרעה וחירם מלך צור ואליעזר עבד אברהם ועבד מלך הכושׁי ועבדו של ר' יהודה ויעבץ ור' יהושע בן לוי וכל ורע יונגב וורע מלחם העוף.

Im weiteren (p. 29) wird dann ausgeführt, warum das Vogelgeschlecht Milḥam die Unsterblichkeit erlangt hat. Nachdem nämlich Adam und Eva von der verbotenen Frucht genossen hatten, suchte Eva auch die übrigen Geschöpfe dazu zu verführen, von der verbotenen Frucht zu essen, was ihr gelang. Nur der Vogel Milḥam war eingedenk des göttlichen Verbotes und widerstand den Verführungskünsten Evas, der er harte Vorwürfe ob der Sünde machte. Aus diesem Grunde hat Gott den Milḥam dem Machtbereiche des Todesengels entzogen. Später bat der Todesengel Gott: „Trenne doch dieses fromme Geschlecht des Vogels Milḥam von den übrigen, damit es nicht von den anderen schlechte Sitten annehme und verderbe.“ Da erteilte ihm Gott die Erlaubnis, für dieses Geschlecht eine große Stadt zu bauen, wohin er es versetzte. Hierauf schloß er die Stadt durch unübersteigbare Tore von der Außenwelt ab, auf daß dieses Geschlecht „bis zum Ende der Menschengeschlechter den Tod nicht koste“ (p. 27). Diese Sage nimmt Bezug auf Berēšit Rabbā P. 19, gemäß welchem alle Tiere außer dem Vogel namens Ḥōl von Eva zur Sünde verleitet wurden. Die Schule des R. Janai lehrte: „Dieser Vogel lebt 1000 Jahre, worauf ein Feuer in seinem Neste entsteht, ihn bis auf einen wie ein Ei großen Rest verbrennt, der alsdann wieder neue Glieder ansetzt und frisches Leben bekommt²).“ Also nach

¹) Vgl. auch I. Lévi, Revue des Etudes Juives T. LXVIII 1914, 17.

²) Vgl. auch Hiob 29, 18 Jellinek, Bê t H a m m i d r a š VI p. 12. Sanhedrin 108 b nennt diesen Vogel auch אִירִשִׁינָא. Ueber

der älteren Sage, die in Berēšit Rabbā überliefert wird, ist dieser Vogel nicht ins Paradies eingegangen.

Kohler möchte nun (Jew. Quart. Rev. V 417 f.) Milḥam auf neupersisch m u r ḡ ‚Vogel, Phönix‘, zurückführen, obgleich dieses lautlich ganz unmöglich ist, da neupers. ḡ nie einem hebräischen מ entspricht und außerdem das auslautende m in Milḥam unerklärt bleibt. Kohler will in Milḥam speziell den in der persischen Mythologie eine besondere Rolle spielenden Vogel Sī m u r ḡ sehen, obschon letzterer gar keine Züge mit Milḥam gemein hat. Sīmurḡ ist bei Firdūsi ‚der König der Vögel‘; sein Name geht zurück auf Awesta s a ē n a m ě r ě ḡ o, der ein adlerähnlicher Raubvogel ist, dessen Federn als zauberkräftig gelten ähnlich den Federn des Vogels V ā r ě n j i n a (Yašt. 14, 19 ff.). Der im 11. Jahrhundert lebende Nātān Ben-Jehiel, der in seinem Wörterbuch 'Ā r u k alle schwierigen Wörter erklärt, kennt מלחם nicht.

Dieser keiner Kritik standhaltenden wertlosen Hypothese des sonst im jüdischen Schrifttum bewanderten jüdischen Gelehrten K. Kohler habe ich mit Recht in meinem Werke „Die altpersische Religion und das Judentum 1920“ keine Erwähnung getan. Die Stelle im Derek ereš zuṭṭā enthält nichts Iranisches, nirgends wird angedeutet, daß die ins Paradies eingegangenen (neun) Personen zu den Begleitern des Messias gehören. C. Clemen und Böklen sind also durch Kohlers Arbeit irregeführt worden.

2. Auf dem Gebiete der jüdischen Religionsgeschichte vermag eben derjenige einwandfrei und erfolgreich zu forschen und das dem Judentum entnommene Material richtig zu bewerten, der nicht nur religionswissenschaftlich geschult,

die Phönix-Sage vgl. F. Zimmermann in „Theologie und Glaube“ 1912 IV 202—223; M. Güdemann, Religionsgeschichtl. Studien 1876, 55 ff, Epiphan. anc. 84 (ed. Migne s. gr. 43 p. Sp. 173); Const. apost. V 7; Cyrill, Hierosol. catech. XVIII 8.

sondern auch mit den altjüdischen Quellen vertraut ist. Fehlt eine dieser zwei Grundbedingungen, so gelangt er manchmal, durch äußere Aehnlichkeiten verleitet, die er bei anderen Völkern findet, zu haltlosen Schlüssen. Die Entwicklung jeder Vorstellung und Sitte eines Volkes muß zunächst in den Urkunden des betreffenden Volkes untersucht und zurückverfolgt werden. Vielleicht findet sie in dessen Religionsvorstellungen ihre Erklärung, die zuweilen durchaus nicht anwendbar ist für den Ursprung der bei einem anderen Volke nachgewiesenen Parallele. So bedeutet in spätjüdischer Zeit שמים ‚Himmel‘ auch ‚Gott‘¹⁾. Die Vergötterung des Himmels existiert nun im Parsismus. Demnach könnte man folgern, daß diese erst in spät-jüdischer Zeit auftretende Bezeichnung des Himmels für Gott aus dem Iranischen entlehnt sei, zumal da Bousset, Religion des Judentums, 2. Aufl., 351 A annimmt, daß der Ausdruck „Gott des Himmels“ (Dan. 2, 18 f. 37) bewußte Anlehnung an die persische Religion sei und auch eine ähnliche Bezeichnung für Gott מקום ‚Ort‘ aus dem Parsismus entlehnt sei (Bousset a. a. O. 591, 2). Doch ist diese Annahme völlig unhaltbar. Zunächst ist Gott bereits in urisraelitischer Zeit als Himmels-gott aufgefaßt worden²⁾ In spätjüdischer Zeit existierte nun eine Scheu, den Gottesnamen auszusprechen. Unter den vielen Namen, die dafür eingesetzt werden, kommen ‚Himmel‘ und ‚Ort, Stätte‘ vor. In beiden Fällen sind offenbar die Namen für die Aufenthaltsstätte Gottes als Umschreibung für den Ausdruck ‚Gott‘ angewandt worden, denn sowohl der Himmel heißt an mehreren Bibelstellen מקום (Ez. 3, 12, Micha 1, 3, Hos. 5, 15), als auch der Tempel, die Stätte Gottes (vgl. Jes. c. 6), wird „Ort (sc. der Heiligkeit,

¹⁾ Vgl. Berāk. 13 a, 33 b, 53 b, Ḥagigā 5 b, 28 b, Ābōt 1, 43, Sauh. 27 a, Bābā M. 37 a, Mō‘ēd Q. 17 a.

²⁾ Vgl. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum 1920, 124.

des Thrones, des Fußballens)“ genannt¹⁾. Somit habe ich dargelegt, daß die beiden spätjüdischen Bezeichnungen für Gott שמים und מקום rein jüdischen Ursprungs sind und nicht auf die primitive Idee der Vergötterung des Himmels zurückgehen. Ueberhaupt kommt das Wort ‚Ort‘ als Name für eine Gottheit im Parsismus gar nicht vor. C. Clemen²⁾, der Boussets Ansicht zuneigt, führt zwar den Bericht des griechischen Schriftstellers Damaskius an, daß die Perser „das geistig wahrnehmbare und geeinigte Ganze, aus dem entweder ein guter Gott und ein böser Dämon . . . abge-sondert worden seien, teils Ort, teils Zeit“ nennen. Allein diese Vorstellung von dem „Ort“ ist dem Parsismus völlig unbekannt. Clemen möchte sie auf die im Awesta vorkommende Gottheit anararocā zurückführen. Hier scheint ihn die in Bartholomaeas Altiran. Wtb. 1490 enthaltene Angabe ‚der lichte Raum jenseits der Gestirne‘ irreführt zu haben. rarocā heißt eigentlich ebenso wie vedisch rocānā (n. pl.) ‚die (Himmels-)Lichter, der Himmel‘. Auch Bartholomaeus gibt als ursprüngliche Bedeutung ‚Leuchter des Himmels‘ an. Im Urarischen geht der Ausdruck ‚Himmel‘ (dyaus) auf die eigentliche Bedeutung ‚Lichtglanz‘ zurück. In den arischen Religionen sind der Himmel wie die Erde, Luft, das Feuer und Wasser zugleich Gottheiten. Nun gibt es im Awesta drei Namen für Himmel, die sämtlich verehrt werden: 1. anararocā, 2. asman³⁾ (Yasna 16, 6; 42, 3), 3. garonmānēm (eigent-

¹⁾ Eine philosophische Erklärung für die Bezeichnung מקום als Gott gibt der Midraš, gemäß welchem Gott deshalb „Stätte“ heißt, weil Gott die Stätte seiner Welt ist (d. h. den Weltenraum umfaßt), aber nicht die Welt seine Stätte ist (d. h. die Welt ihn nicht fassen kann), Berēš. Rabbā P. 68, vgl. Tanhumā Ex. 33, 21.

²⁾ In seinem Werke „Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion“ 1920, 132.

³⁾ asman bedeutet eigentlich ‚Stein‘, vgl. hierüber Scheftelowitz, Die altpers. Religion u. d. Judent. 104.

lich ‚Wohnung des Lobpreises‘, vgl. *Višpr.* 7, 1)¹⁾. In mittelpersischer Zeit ist letzterer Name (mp. *g a r ō t m ā n*) die Bezeichnung der Himmelswohnung für Ahuramazda geworden. Also im Iranischen ist der Himmel als eine besondere Gottheit angebetet worden, im Judentum hingegen wird als Bezeichnung für Gott auch der Ausdruck ‚Himmel‘ gebraucht.

3. Daß viele Sitten in den höher entwickelten Religionen sich als Ueberbleibsel aus primitiver Zeit erweisen lassen, ist schon häufig dargelegt worden; aber man darf nicht alles, was man in den Kulturreligionen nicht zu erklären vermag, gleich auf primitive Ideen zurückführen, ohne sich der Mühe unterzogen zu haben, zu untersuchen, ob nicht andere Entwicklungsmöglichkeiten vorliegen, ob nicht die Aehnlichkeiten, die wir für ein bestimmtes Beispiel aus primitiven Religionen herbeibringen, nur rein äußerlich sind. Selbst der vorsichtigste Forscher begeht zuweilen solche Fehler. So führt C. Clemen ‚Die Reste der primitiven Religionen im ältesten Christentum, 1916, 56 die Selbstbezeichnung Jesu als des wahrhaftigen Weinstocks (*Joh.* 15, 1) auf die primitive Idee zurück, „daß der Weinstock verehrt wurde; und darauf dürfte wohl auch der goldene Weinstock hindeuten, der nach der *Mischna* (*Middot* III 8), *Josephus* (*Ant.* XV 11, 3; *Bell. Jud.* V 5, 4) und *Tacitus* (*Hist.* V 5) im Tempel zu Jerusalem aufgestellt war oder den (nach *Joseph. Ant.* XIV 3, 1) *Aristobul* II. an *Pompejus* schickte — ebenso wie übrigens (nach *Herodot* VII 27) der *Lyder* *Pythios* an *Darius Hystaspes*. Wo diese Schätzung des Weinstocks im Judentum her stammt, kann ich hier nicht untersuchen, jedenfalls handelt es sich ursprünglich um Pflanzenverehrung, die mit der aus primitiver Zeit stammenden auf eine Stufe zu stellen ist — selbst wenn wir eine Verehrung des Weinstocks dort noch nicht nachweisen können.“ Clemen's Vermutung scheint noch

¹⁾ Im Gegensatz hierzu heißt die Hölle *d r u j o n m ā n ě m*, die Wohnung der Dämonenwelt‘.

durch M. Lidzbarski, Ephemericis f. semit. Epigraphik III 161, gestützt zu werden, der darauf aufmerksam macht, daß die bildliche Darstellung der Rebe in Syrien ungemein verbreitet ist: „Das Sujet geht jedenfalls hier in die heidnische Zeit zurück und steht mit dem Kulte eines Gottes der Fruchtbarkeit im Zusammenhang.“ Allein die jüdischen Quellen widerlegen Clémens Auffassung. Die Bezeichnung des Heilands als eines Weinstocks ist altjüdisch. Beräköt 57 a, Midr. Tehillim Ps. 128 heißt es: „Wer eine Rebe im Traume sieht, darf auf den Messias hoffen“ (vgl. auch Targ. Jōnat. zu Gen. 49, 11). „Wie aus dem Weinstock ein Zweig hervorgeht, der alle Bäume bezwingt, so wird auch von Israel ein Gerechter hervorgehen und von einem Ende der Welt bis zum andern herrschen“ (Wajjiqrā Rabbā P. 36). Auch in Ap. Bar. 37. 39, 7 wird Messias mit dem Weinstock verglichen. Hervorragende Gottesgelehrte werden als „Trauben“ bezeichnet (M. Sōtā 8, 9, Ḥullin 92 a, Bamidbār Rabbā P. 16). Andererseits ist der Weinstock das Symbol des gottesfürchtigen Israels (Ḥullin 92 a, Berēš. R. P. 99, Šemōt R. P. 8 u. 44, Jelamdēnu Wajjeli §10, Jalqut §146). Bereits die Propheten vergleichen das gläubige Israel mit dem Weinstock (Jes. 5, 7; 27, 2, Jer. 2, 21; Ez. 15; 17, 6 ff.; Hos. 10, 1; vgl. auch 4. Esr. 5, 23: Gott hat sich von allen Bäumen den Weinstock erwählt). Nun wird berichtet, daß Herodes an dem Tempel verschiedene Verzierungen anbrachte, so an den Tempelfenstern vergoldete Kronen (M. Middōt, 3, 8, Tōsafōt zu Ḥullin 7 a). Einen Adler hatte Herodes über dem Tempeltore anbringen lassen, dessen Beseitigung aber die Schriftgelehrten durchsetzten (Jos. Ant. XVII 6, 2, Bell. Jud. I 33, 2). „Und ein goldener Weinstock stand am Eingang des Tempels“, berichtet M. Middōt 3, 8. Nach den jüdischen Kommentaren zu dieser Stelle sollte dieser Weinstock das Volk Israel versinnbildlichen. Und diese Erklärung ist richtig. Der Weinstock war ein bekanntes Bild für Israel und den Messias und kein Gegenstand der Verehrung.

Ganz anders zu beurteilen ist der goldene Weinstock, den Aristobul als Geschenk Pompejus sandte. Ein heiliger, verehrungswürdiger Gegenstand kann es unmöglich gewesen sein, denn einem Andersgläubigen pflegt man nicht heilige Gegenstände zu schenken; das hätte man als eine Entweihung angesehen. Das Geschenk hat nach meiner Ansicht folgende Bedeutung: Hohe Würdenträger trugen, wie die altjüdischen Schriften berichten, als Symbol ihrer Würde eine *z e m o r ā*. Dieses Wort bedeutet eigentlich ‚Weinrebe‘ und im übertragenen Sinne ‚Amtsstab eines Würdenträgers‘. Der hohe Würdenträger heißt בעל הזמורה wörtlich ‚Herr der Weinrebe‘ (vgl. Šemōt Rabbā P. 21, Bemidbār Rabbā P. 18, 9). Einem eine hohe Amtswürde verleihen, heißt נתן זמורה (Jalqut § 650). Wohl anspielend auf den Doppelsinn des Wortes *z e m o r ā* hat Aristobul Pompejus als בעל הזמורה eine goldene זמורה geschenkt¹⁾.

Jedenfalls beweisen die jüdischen Quellen, daß die Selbstbezeichnung Jesu als des wahrhaftigen Weinstocks auf ein geläufiges jüdisches Bild zurückgeht, daß der Weinstock am Eingang des herodianischen Tempels das Volk Israel versinnbildlicht und das Geschenk Aristobuls keineswegs auf eine Verehrung des Weinstocks hindeutet. Daß etwa in urisraelitischer Zeit der Weinstock vergöttert worden sei, dafür gibt es in den israelitischen Quellen nicht den geringsten Anhaltspunkt²⁾.

So sieht man, daß selbst dem tiefgründigsten Religionswissenschaftler Fehler unterlaufen, sobald er Material aus einem ihm entlegenen Gebiete nimmt, das er nicht kritisch zu meistern vermag. Und ein entlegenes Gebiet ist für die

¹⁾ Er könnte aber auch durch dieses Geschenk die Unterwürfigkeit des Volkes Israel, das ja durch den Weinstock dargestellt wird, angedeutet haben.

²⁾ Der Weinstock könnte erspränglich die Fruchtbarkeit symbolisieren, die dem frommen Israel verheißen wird, vgl. Gen. 28, 3; 48, 4, 16; Lev. 26, 9, Ps. 128, 3.

meisten christlichen und viele jüdischen Forscher das alt-jüdische Schrifttum.

4. Vermöge der Gleichheit und Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens stoßen wir bei räumlich und zeitlich weit auseinander liegenden Völkern auf ähnliche Anschauungen und Bräuche, die gewöhnlich nicht als Entlehnungen aufzufassen sind. Zur richtigen Bewertung einer religiösen Vorstellung ist es von Wichtigkeit, sich zu vergewissern, ob sich bei anderen räumlich weit entlegenen, nichtverwandten Völkern Parallelen finden, die Prüfsteine für unsere Vermutungen bilden können und uns so vor Trugschlüssen bewahren. Man muß festzustellen suchen, ob hier ein genereller Gedanke vorliegt oder ein individueller, nur dem einen Volkstamme bzw. einer verwandten Völkergruppe eigentümlicher Zug, ob es sich um eine Angelegenheit der Völkerpsychologie oder der völkischen Individual-Psychologie handelt. Zuweilen beweist die Bedeutungsgeschichte eines Wortes, daß ein erst in später Zeit belegter Brauch dem Volke ureigen ist. So ist es bei den arischen Völkern Brauch, eine Gottheit bzw. deren Heiligtum als Zeichen der Verehrung im Gebete zu umwandeln. Man umschließt gleichsam die Gottheit und will sie nicht eher fortlassen, als bis sie das Gebet erhört hat. Beispiele aus dem Parsismus habe ich in meiner „Altpersischen Religion und das Judentum 231“ gebracht, vgl. ferner Yašt 10, 6: „Mithra will ich opfern, ihn will ich umwandeln mit Huldigung und Verehrung.“ Yasna 28, 2: „Der ich euch, o Ahuramazda und Vohumanah umwandeln will.“ Yasna 60, 12: „O Aša, wir wollen dich schauen, wir wollen dich umwandeln, wir wollen ganz dir zugesellt werden.“ Der Parsenpriester umwandelt mit dem Haoma den Feueraltar (M. Haug, Ait. Br. I Intr. 61). Aus der altindischen Religion führe ich folgende Beispiele an: R̥gv. X 40, 5: „Ich, die Königstochter Ghoṣā habe euch beide, ihr Aśvinā, umwandelnd angerufen, um euch, ihr Männer, zu bitten.“ Der Opferpriester umwandelte bei

den Opfern den Feueraltar nach *rechts* herum (R̥gv. VII 1, 16; 18, 22, Śāṅkh Gr. IV 12; I 8, 9)¹). Gemäß den buddhistischen Quellen umwandeln Gottheiten und gläubige Menschen ehrfurchtsvoll Gotama Buddha, den Erlöser der Götter und Menschen, nach *rechts* herum (Mahāvagga I 5, 3, vgl. Maitreya Samiti, hrsg. E. Leumann 1919, 266, Dīghan. II 101; XVI 4, 16). Ebenso pflegte der Römer *Templa* und *Aedes sacrae* betend zu umschreiten (Cicero, Nat. deor. 3, 47, Liv. 38, 51, 13, Sueton, Nero 19, Lucan 10, 17). Cato de re rustica II schreibt dem Hausherrn vor, wenn er nach längerer Abwesenheit auf sein Landgut kommt, dort zunächst den *Lar familiaris*, dessen Bild beim Herd stand, zu begrüßen und dann noch möglichst am selben Tage den Grund und Boden zu umwandeln. Hierdurch bezeugt er der Schutzgottheit seines Landgutes Verehrung. In Griechenland wurde das neugeborene Kind einige Tage nach der Geburt im Kreise um den Herd getragen (Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult 26 f.). Die Umwandlung einer Gottheit ist ein indogermanischer Brauch gewesen. So mußte bei den Indern das neuvermählte Paar drei Tage lang abends und morgens das Hochzeitfeuer umwandeln (Śāṅkh. Gr. I 17). Bei den Römern wird von den Neuvermählten der Altar umwandelt und ein Far-Brot im Hause des Brautvaters ins Feuer geworfen. Daher die Bezeichnung der römischen Eheschließung als *confarratio*. Bei den Litauern und Germanen führt der Bräutigam die Braut dreimal um das Herdfeuer. Bei der armenischen Hochzeit geht die Braut dreimal um den Herd (Abeghian, Der altarmen. Volksgl. 69). Der Armenier

¹) Man verehrt das Feuer unter Herumgehen (Ś. Br. VII 4, 2, 30; IX 3, 4, 10; XI. 4, 13,6). Der Vater geht mit dem kleinen Knaben nach dem Tempel des die Kinder heimsuchenden Gottes Kumāra und besänftigt ihn durch Umwandeln der Statue von rechts herum (Vaikhāna Grhyas. III 22, bearb. v. Th. Bloch 1896, 39 Pār. Gr. I 16, 24).

läßt das kranke Vieh dreimal um einen hl. Baum gehen; und beim Feuerfest pflegt der Armenier um das Feuer herumzulaufen. (Abeghian p. 59, 72, O. Schrader, Reallex. des indog. Altert. 356 f.) Der Talmud berichtet uns nun von einem ähnlichen Brauch, der während des Bestandes des 2. Tempels im Judentum herrschte. Am 7. Tage des Laubhüttenfestes umwandelten die Priester betend siebenmal den Altar (M. Sukkâ 4, 6). Kranke und Leidtragende pflegten den Tempelberg nach rechts zu umwandeln, indem erstere Heilung, letztere göttlichen Trost und Schutz herabflehten. Verlor jemand einen wichtigen Gegenstand, so pflegte er auf dieselbe Weise den Tempelberg zu umkreisen mit dem Gebete, daß der Finder das Verlorene wiederbringen möge (Semâhôt c. 6). Sowohl im jüdischen als auch im arischen Brauche geschieht die Umkreisung nach rechts. Da liegt die Annahme auf der Hand, den jüdischen Brauch, der erst in persischer Zeit zu belegen ist, als persische Entlehnung aufzufassen. Allein diese Hypothese ist unhaltbar. Denn dieser Brauch ist auch als semitisch bezeugt. Einen wichtigen Bestandteil des arabischen Kultus bildete gerade das Umkreisen des Heiligtums. Von der Sitte des Umkreisens des hl. Steines (Ka'ba) zu Mekka wurde dieser Stein auch *d a v ā r* ‚Gegenstand des Umkreisens‘ genannt. Kranke erhofften durch Umwandeln der Ka'ba ihre Genesung. Arabisch *h a g g* und hebr. *חג* ‚Festfeier‘ haben von diesem semitischen Brauch ihren Namen. Im Arabischen hat sich die ursprüngliche Bedeutung ‚Umkreisen des Heiligtums‘ noch nicht ganz verloren, denn das Verb hat hier noch manchmal den hl. Stein oder das Heiligtum zum transitiven Objekt (Wellhausen, Reste¹ arab. Heident. 30. 106. 141 A 2). Beim *חג*, das die Israeliten dem goldenen Kalb feierten (Ex. 32, 5), spielten die *מחלת* Reigentänze um das Kalb eine bedeutende Rolle (Ex. 32, 19). Das hebr. Wort *חג* bezeugt somit, daß das Umkreisen in urisraelitischer Zeit eine wichtige Rolle im Kulte spielte. Dieser Brauch hat sich also im

Volksglauben erhalten. Von ehemals existierenden Vorstellungen und Bräuchen gibt uns vielfach die Bedeutungsgeschichte manches Wortes Kunde, worauf ich in meiner „Altpersischen Religion und das Judentum“ (p. 96, 106, 149, 167) hingewiesen habe. So gibt hebr. אלה (Gen. 24, 4, Hos. 10, 4; Ex. 16, 59) ‚Eid, Fluch‘, verb. אלה ‚fluchen‘, (hiph.) ‚schwören‘ Zeugnis von der urisraelitischen Art des Schwures, die der jüdischen Religion fremd ist. Bei vielen Völkern war nämlich der Schwur mit einem Fluche verknüpft. Der Schwörende hat für den Fall eines Meineides die Strafe oder das Verderben auf sich selbst heraufbeschworen. Dieses ist auch im Griechischen der Fall gewesen (P. Stengel, D. griech. Kultusaltert. 1898, 78). Ebenso heißt im Altindischen ś a p a t h a ‚Fluch, Eid,‘ ś a p ‚fluchen‘, (med.) ‚schwören‘, d. h. sich selbst verfluchen und caus. ‚schwören lassen‘. Mit dem Eide war für den Inder die Selbstverwünschung verbunden, sofern man die Unwahrheit sagt (vgl. R̥gv. VII 104, 15, Ait. Br. VIII 15). Aus demselben Grunde hat arab. نَسَر ‚Fluch‘ auch die Bedeutung ‚Schwur‘ erhalten.

5. Ohne jede Methode, von subjektivem Empfinden geleitet, pflegen wir zuweilen einen Gedanken, ein Gleichnis als Entlehnung aufzufassen, ohne zu bedenken, daß Denker und Dichter verschiedener Zeiten auf den verschiedenen Gebieten des geistigen, moralischen und religiösen Lebens unabhängig von einander oft die gleichen Gedanken ausgesprochen haben. Es darf nicht übersehen werden, daß ähnliche Vorstellungen, die selbst unter mehreren Gliedern der gemeinsamen Sprachfamilie auftreten, durchaus nicht aus der Zeit herzurühren brauchen, in der sie noch eine Kultureinheit bildeten, sondern können sich im Sonderleben unbeeinflusst von einander entwickelt haben. Wird doch sogar unabhängig von den monotheistischen Religionen in einzelnen Upaniṣads der Monotheismus gelehrt. So gibt es gemäß der von mir bearbeiteten Śivasañkalpa-Upaniṣad (die in Z. D. M. G.

1921 erscheint) nur e i n e unendliche, rein geistige, göttliche, ungeborene ewige Substanz, welche der Inbegriff aller Realität ist, die gesamte Materie durchdringt, alle Gottheiten in sich faßt, die höchste Erkenntnis ist und der einzige Schöpfer und Herrscher des Weltalls in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gemäß der philosophischen Hymne Rgv. X 129 existierte vor der Welterschöpfung nur das Eine, welches „von keinem Winde bewegt, durch sich selbst hauchte; außer ihm war kein anderes“. Es gab da weder einen Luft- raum, noch Himmel und Erde, weder Tod noch Unsterblichkeit, weder Tag noch Nacht, sondern das All war nur von F i n s t e r n i s und W a s s e r erfüllt. Aehnlich der biblischen Schöpfungsgeschichte bestand nach indischer Auffassung die Welt anfangs nur aus Wasser (Taitt. S. VII 1, 5, 1, Taitt. Br. 1, 1, 3, 5; Śat. Br. XI 1, 6, 1; Bṛh. Up. V 5, 1, Kāth. S. 1 p. 84, 14, Taitt. Ār. 1, 23, Ait. Up. 1, 1; Rāmāy. II 110, 3; II 119, 3). Sowohl die altindische Philosophie als auch die Bibel nehmen an, daß die Gottheit durch ihren Hauch dem Menschen das Bewußtsein verlieh. So heißt es Maitrāyaṇa Upan. 2, 6: „Gott Prajāpati fürwahr bestand allein im Anfang. Er hatte keine Freude, da er allein war. Indem er seine Gedanken auf sich selbst richtete, schuf er die vielen Geschöpfe. Da sah er sie bewußtlos und leblos wie einen Stein, regungslos wie einen Baumstamm dastehen. Da hatte er keine Freude. Und er beschloß: Ich will, um sie zum Bewußtsein zu erwecken, in sie hineinfahren. Da machte er sich selbst, wie ein Wind ist, und wollte in sie hineinfahren. Als ein einziger Hauch vermochte er es nicht, sondern als fünffacher Hauch geteilt“¹⁾. Das Herz ist der Sitz des Verstandes sowohl nach der Anschauung der Hebräer (vgl. 1. Kö. 10, 24; Is. 90, 12; Mišle 8, 5; 15, 14; Hi 9, 4) als auch nach der der Inder (Vāj. S. 34, 6: „Der Geist, der im

¹⁾ Nach altindischer Auffassung zerfällt der Lebenshauch in 5 Teile: P r ā ṇ a , A p ā n a , S a m ā n a , U d ā n a , V y ā n a .

Herzen seinen Sitz hat, der rasche, schnelle“, R̥gv. VIII 100, 5; Ath. V. VI 18, 3; Āśv. Gr. III 6, 8). Ich habe zahlreiche Sammlungen liegen von Parallelen zwischen indischen und biblischen Vorstellungen und Erzählungen, welche beweisen, daß ähnliche Ideen und Anschauungen bei verschiedenen Völkern unabhängig von einander sich entwickeln können.

6. Im Literaturblatt des Israelitischen Familienblattes, Hamburg, 31. August 1911, hatte ich den Ursprung des im Talmud belegten Gleichnisses vom Lahmen und Blinden auf Indien zurückführen wollen. Denselben Standpunkt nimmt auch R. Garbe, Sāṃkhya-Philosophie 2. Aufl. 1917, 223 f. ein. Heute denke ich darüber anders.

Der im 5. Jahrhundert n. Chr. lebende indische Philosoph Īśvarakṛṣṇa vergleicht in seiner Sāṃkhyakārikā 21 Körper und Seele mit dem Blinden und Lahmen, von denen der erste den zweiten auf seinen Schultern aus dem Waldesdickicht trägt. Der Körper nämlich, die blinde Materie, vollzieht bewußtlos alle Bewegung, alle Tätigkeit in der Welt. Die Seele, selbst Licht, sieht zwar alles Tun, ist aber unfähig, sich zu bewegen, zu handeln und auch nur einen Grashalm zu krümmen. Der Wald ist das Leiden, das dem Welttreiben innewohnt. Infolge der Verbindung mit der Seele wird der ungeistige Körper scheinbar geistig und ebenso die am Handeln unbeteiligte Seele scheinbar handelnd. Der späte Buddhismus hat sich eines ähnlichen Motives bedient (vgl. Warren, Buddhism in translation 1909, 185)¹). Viel früher,

¹) Im Visuddhi-Magga c. XVII werden nämlich die Wechselbeziehungen von Seele und Körper durch das Gleichnis vom Lahmen und Blinden beleuchtet: „Es ist so, wie wenn 2 Menschen, von denen der eine von Geburt blind, der andere lahm ist, den Wunsch hätten, sich auf die Wanderschaft zu begeben. Und der Blinde würde zum Lahmen sprechen: „Sieh, ich kann zwar meine Füße gebrauchen, doch habe ich keine Augen, um die holprigen und glatten Stellen auf der Straße zu bemerken.“ Der Lahme hingegen würde dem

bereits um 200 n. Chr., ist nun dieses Gleichnis im Talmud überliefert. R. Jehudā Hannāsi setzt auseinander, daß Gott Körper und Seele gemeinsam am Jüngsten Gericht richten werde, da sie wie der Lahme und der Blinde gemeinschaftlich die bösen Taten verrichten. Durch folgendes Gleichnis veranschaulicht er dieses: Ein König hatte einen herrlichen Obstgarten, in welchem Bäume mit äußerst köstlichen Früchten standen. Damit dieses Obst von den Wächtern selbst nicht gepflückt werden könnte, ließ er den Garten von einem Lahmen und einem Blinden behüten. Eines Tages sprach aber der Lahme zum Blinden: „Welche herrlichen Früchte sind doch in diesem Garten! Nimm mich auf deine Schultern, so können wir gemeinsam die Zweige der Bäume erreichen und von den schmackhaften Früchten genießen.“ In dieser Art und Weise taten sich beide an den Früchten gütlich. Der König aber bemerkte schließlich, daß mancher Baum der köstlichen Früchte beraubt wurde und zog daher die beiden Wächter zur Verantwortung. Da jammerte der Lahme: „Herr, ich bin unschuldig, ich kann mich ja nicht von der Stelle rühren.“ In gleicher Weise beteuerte der Blinde seine Unschuld, indem er rief: „Ich bin ja blind und hatte gar keine Ahnung von den wunderbaren Früchten im Garten.“ Der weise König, der ihre List erraten hatte, setzte dann den Lahmen auf die Schultern des Blinden, ganz so wie sie es bei Verübung des Diebstahls getan hatten und verhängte über beide die wohlverdiente Strafe. Ebenso wird auch Gott beim Jüngsten Gericht die Seele in den

Blinden erwidern: „Ich kann wohl meine Augen gebrauchen, habe aber keine Füße, um mich vorwärts oder rückwärts bewegen zu können. Und der Blinde würde nun hocheifrig den Lahmen auf seine Schultern heben; und der Lahme würde dann den Blinden lenken mit den Worten: Geh jetzt rechts, jetzt links. Hier ist der Blinde von selbst unfähig und schwach und kann nicht auf eigenen Antrieb, auf eigene Macht gehen. Genau in derselben Lage befindet sich der Lahme, aber wenn sie sich gegenseitig unterstützen, ist es ihnen möglich, zu gehen.“

Körper versetzen, damit sie gemeinsam der Strafe teilhaftig würden für die Sünden, die sie einst gemeinsam begangen haben (Sanhedr. 91, Midr. Tanhūmā P. Wajjiqrā c. 12, ferner A. Marmorstein, Or. L. Z. 1912, 450).

Da dieses Gleichnis im Judentum etwa 300 Jahre früher auftritt als in Indien, ist eine Entlehnung dieses Motives aus Indien von vornherein sehr unwahrscheinlich. Untersuchen wir, ob nicht beide Religionen unabhängig von einander dieses Bild schaffen konnten. Beide Religionen haben sich ernstlich mit der Frage befaßt, wie sich die Seele zum Körper verhält, und haben die Vorstellung von Lohn und Strafe nach dem Tode des Menschen sehr ausgebildet. Gerade auf diesem Gebiete finden wir zahlreiche Parallelen zwischen Indien und dem Judentum. Den Begriff „Schatz der guten Werke“ haben nicht nur Brahmanismus und Buddhismus geprägt, sondern auch das Judentum¹⁾. Brahmanismus und Judentum kennen die Vorstellung von der himmlischen Wage²⁾. Aehnlich der jüdischen Anschauung, nach der jede Handlung eines Menschen gebucht wird³⁾, schreibt Citragupta, der Schreiber (l e k h a k a) Yamas, des Königs der Unterwelt, alle Handlungen des Menschen auf und zählt der Seele, sobald sie in Yamas Reich gelangt, ihre Sünden auf, worauf Yama das Urteil fällt und seine Diener den Verdammten in die Hölle werfen⁴⁾. Sowohl in Indien als auch im Judentum wird der Schatz der guten Werke auch ‚Wegezehrung‘ genannt. So heißt es Dhammapada 235: „Schon stehst du an des Todes Schwelle und bist mit *W e g e z e h r u n g* (p a t h e y y a m) nicht versehen.“ Gemäß T. Ketubōt 67 b sagte der wohlthätige Mar-Ukba, als er im Sterben lag:

¹⁾ Vgl. Scheftelowitz, *Alt pers. Rel. u. d. Judentum* 189, *Dīghan.* XV 4, 42.

²⁾ a. a. O. 189, *Śat. Br.* XI 2, 7, 33.

³⁾ a. a. O. 188.

⁴⁾ *Brahmapur.* 214, 14 ff., *Viṣṇupur.* ed. Wilson 2. Aufl. 2, 216, *Vaijayantī* ed. Oppert 12, 71, *Śaṅkara zu Bādar.* 3, 1, 15.

„Meine Wegezehrung (אור) ist wenig für den fernen Weg.“ Sowohl in Indien als auch im Judentum suchte man schwierige Fragen durch Gleichnisse zu erläutern. Die Materie als blind aufzufassen, liegt dem Denker sehr nahe. Der Tor, der den Sinnengelüsten folgt, wird mit einem Blinden verglichen (vgl. Jes. 29, 18; 42, 7. 16. 18f., 43, 8; 56, 10) der in Finsternis wandelt (Jes. 42, 16, Mišlê 2, 13; Kōh. 2, 14), dagegen der Wissende als der Sehende (בקר) charakterisiert¹⁾. Aehnliche Gedanken sind im Parsismus und in Indien zu belegen. Durch die böse Religion gerät der Mensch in geistige Blindheit (Dinkerđ ed. Peshotan Sanjana Vol III 1881, 140). „Man nimmt die Seele in der körperlichen Form als das Auge des Nachdenkens wahr“ (a. a. O. p. 173). Im Altindischen vergl. Bṛh. Upan. IV 4, Īśa-Up 9: „In blinde Finsternis fahren diejenigen, welche dem Nichtwissen huldigen“²⁾. In der Akṣyupaniṣad wird das Geistige mit dem Auge verglichen (vgl. Aufrecht, Sanskr. Handschriften der Staatsbibl. München 1909, 116). Die geistlose Materie als blind aufzufassen, ist also für den jüdischen und indischen Denker ganz natürlich. Ferner ist auch die Anschauung, daß die Seele das Licht in dem Körper ist, sowohl in Indien als auch im Judentum zu belegen (Scheftelowitz, Altpers. Rel. u. d. Judent. 144). Ist die Materie blind, hingegen die Seele sehend, so lag es nahe, das Zusammenwirken von Körper und Seele sich unter dem Bilde eines Blinden und sehenden Lahmen vorzustellen. Somit ist nicht der geringste Anhaltspunkt vorhanden, daß dieses Gleichnis aus Indien stamme. Uebrigens herrscht inhaltlich ein großer Unterschied zwischen dem indischen und jüdischen Gleichnis. Im Indischen leitet die lahme Seele den blinden Körper und rettet ihn aus der Welt der Leiden. Im Judentum erregt die lahme Seele den

¹⁾ Vgl. Gen. 3, 5. 7; Šemot. R. P. 48; Šabb. 153a.

²⁾ Nach Kāṭh. Upan. 2, 5 sind die Unwissenden „wie Blinde, die von einem Blinden geführt werden.“

bösen Trieb im blinden Körper, so daß beide gemeinsam die Tat vollziehen und gemeinsam die Tat büßen müssen.

Aus dem Judentum ist dieses Gleichnis in den Islam und nach Syrien eingedrungen (vgl. G. Nestle, Or. L. Z. 1912, 254; 348 f.). Im Islam lautet dieses Gleichnis: Bei Allahs Jüngstem Gericht wird ein Streit zwischen Seele und Leib entstehen; beide werden sich zu rechtfertigen und die Schuld von sich abzuwälzen versuchen. Die Seele wird die Schuld auf den Körper schieben und sprechen: ‚O Herr! Meinen Leib habe ich von dir empfangen, denn du erschufst mich ohne Hand, ohne Fuß, ohne Augen, ohne Verstand; daher bestrafe meinen Leib und erlöse mich.‘ Der Körper wird aber sprechen: ‚Ich hatte weder Hand noch Fuß, bis die Seele gleich einem Lichtstrahl in mich eindrang, da fingen meine Zunge an zu reden, meine Augen zu sehen und meine Füße zu gehen; daher bestrafe meine Seele und erlöse mich.‘ Allein Allah wird ihnen das Gleichnis vom Lahmen und Blinden vorhalten (vgl. M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie 1872). In der occidentalen Literatur erscheint die jüdische Fabel von dem Lahmen und Blinden als Wächter eines königlichen Obstgartens — wie mich Herr Dr. Goswin Frenken belehrt hat — zuerst im „*Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*“ des französischen Dominikaners Etienne de Bourbon (gest. um 1261), vgl. *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the Brit. Mus. III* by J. A. Herbert, London 1910, 84. Eine andere Fassung von dem Lahmen und Blinden, die sich gegenseitig ergänzen, findet sich bei dem um 1300 lebenden Dominikaner Johannes Gobii Junior, *Scala coeli* (Lovanii 1485) Fol. 17, ferner in den im 13. Jahrhundert verfaßten *Gesta Romanorum*, herausgegeben H. Oesterley 1871, Nr. 71 und auch in Burkhard Waldis *Esop* bei Luscinius, vgl. Breitingen, *Kritische Dichtkunst* I 332, woraus Gellert seinen Stoff zu seiner Fabel „Der Lahme und der Blinde“ geschöpft hat.

7. Die wichtige Frage, ob und wie weit eine Kultur von der anderen beeinflußt ist, muß man sich stets vorlegen. Dieses läßt sich zuweilen aus den Lehnwörtern ersehen, die jede Sprache, wenn auch in verschiedenem Grade, aufzuweisen hat. Deckt sich also die Vorstellung eines Volkes mit der eines andern, unter dessen kulturellen Einflusse es nachweislich gestanden, so ist immer zuerst festzustellen ob sie bodenständig oder Lehngut ist. So ist bekanntlich das Lateinische stark vom Griechischen beeinflußt, während das Lateinische wiederum einen nachhaltigen Einfluß auf das Germanische ausgeübt hat. Als Entlehnung ist sicher solche Vorstellung anzusehen, die im Widerspruch steht zu der einheimischen, urwüchsigen Ideenwelt des betreffenden Volkes und sich nicht infolge einer gleichartigen geistigen oder seelischen Grundveranlagung aus ihr hat entwickeln können. Vielfach läßt es sich unmöglich entscheiden, ob Entlehnung vorliegt. Dieses mag uns folgendes Beispiel veranschaulichen.

Uns ist das Bild vom rollenden Glücksrad geläufig. Und wäre es noch nicht vorhanden, das unbeständige Glück hätte gegenwärtig diese plastische Gestalt erhalten. Bereits ein altvedischer Dichter hat diesen Vergleich angewendet. So lautet *Ṛgveda* X 117,5: „Denn wie Wagenräder sich drehen, so stellt sich bald bei dem einen, bald bei dem andern der Reichtum ein.“ Treffend wird dieses von K. Geldner, *Siebenzig Lieder des Ṛgveda* 1875, 156 übersetzt: „Das Glück rollt hin und her wie Wagenräder, bald kehrt es ein bei diesem, bald bei jenem“. Dieser Vergleich kommt in der späteren indischen Literatur ganz vereinzelt vor, so in *M Bh* 12, 6475, *Hit.* I 164 (= Böhlingk, *Ind. Spr.* 2. Aufl. 7086 und 7083): „Glück (s u k h a m) und Unglück der Menschen drehen sich gleich einem Rade“. Das Schicksal (*vidhi*) wird mit einem Wasserschöpfrade verglichen in *Mṛcchak.* (ed. Stenzler) 178, 7: „Das Schicksal leert oder füllt einige, fördert andere in die Höhe, bringt einige zu Fall

und wieder andere trägt es übervoll dahin, . . . es treibt sein Spiel, indem es nach der Weise der Krüge am Schöpfrade verfährt.“ Ferner wird der Kreislauf der Wiedergeburten mit einem Rade verglichen: „Wie Schöpfeimer am Wasserrad herumlaufen, so kommt man im Kreislauf der Wiedergeburten stets wieder im Mutterschoß zur Geburt“¹⁾ Und im späten Buddhismus²⁾ ist auch von dem stets rollenden „Rad des Todes“ die Rede. In Indien ist das Rad nicht zum Symbol der Glücksgöttin Śrī geworden; sie wird nur als Herrin der unbegrenzten Fülle (bhūmaparimitā A. Br. VIII 5), unbeständig und flüchtig bezeichnet (M Bh ed. Calcutta 13, 3861; 12, 8258)³⁾. Vollständig unabhängig von Indien ist bei den Griechen das plastische Bild von der Schicksalsgöttin Τύχη mit dem Rade (κόχλος) entstanden (vgl. A. Dieterich, Nekyia 88), woher die etwa seit Beginn der Kaiserzeit auftauchende *rota fortunae* („Glücksrad“) der Römer stammt (vgl. Pauly-Wissowa, Realencycl. VII 19. 37, 41, Roscher, Lex I₂ 1506 f). Aus dem Lateinischen ist diese Vorstellung nach J. Grimm D. M. II 722 ff. ins Germanische eingedrungen. Seit dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Ch. ist das Rad als Symbol des veränderlichen Glückes auch im jüdischen Schrifttum zu belegen. „Es gibt ein (Schicksals)-Rad, und dieses kommt zu jedem“. (Wajjiqrā R. P. 34). „Das Rad dreht sich in dieser Welt“ (Šabb. 151b) „Diese Welt ist ein Rad“. „Diese Welt gleicht einem Wasserschöpfrad im Garten⁴⁾. Die unteren Krüge steigen voll in

¹⁾ Yogatattva-Up. 54; vgl. Jātaka XXI Nr. 537 (Mahā-Sutasoma Jātaka).

²⁾ Jātaka IV Nr. 314 (Lohakumbhī Jātaka).

³⁾ Die Göttin Śrī ist „unbeständig wie eine Meereswoge“ (Kathās. 62, 164) und „schwankend wie eine Schaukel“ (Prabodhac. 96).

⁴⁾ Das mit Eimern versehene Schöpfrad, womit auch ein indischer Dichter das Schicksal vergleicht, sieht man gleichfalls in Indien. Während dasselbe durch einen unter ihm herlaufenden Bach gedreht wird, füllen sich die in ihm eintauchenden Eimer und

die Höhe und die oberen sinken leer hinab; darum ist nicht jeder, der heute reich ist, es auch morgen; und nicht jeder, der heute arm ist, ist auch morgen arm“ (Šemōt R. P. 31). Im Neupersischen bedeutet čar x ‚Rad‘ auch ‚Schicksal‘ (vgl. J. Darmesteter, Ormazd et Ahriman 321). Das Schicksalsrad ist aber bei älteren neupersischen Dichtern nicht zu belegen. Auch im Neuarmenischen kommt die Vorstellung von dem Schicksalsrad (čarxi falak)¹⁾ vor, das sich immer umdreht und den Menschen ihr Schicksal verteilt (Abeghian p. 51). Da das Armenische stark unter dem Einflusse Persiens stand, kann es aus dem Persischen entlehnt sein. Ebenso ist es möglich, daß das Judentum den Anstoß zur Bildung der Vorstellung vom Rade des Schicksals, dem es eine eigene Ausprägung gegeben, unbewußt vom Griechentum erfahren hat, dessen Kultur ja um jene Zeit in Palästina eingedrungen war. Jedenfalls konnte dieses Bild unter dem wechselreichen Schicksal, das über die Juden im 1. Jahrhundert hereinbrach, auch selbständig entstehen.

ergießen, nach oben gelangt, ihren Inhalt in eine Rinne, die ihn den Feldern zuführt (vgl. Deussen, Sechzig Upaniṣads 1921, 670 A. 3. In dem jüdischen Vergleich ist der Begriff „Schicksal“ absichtlich vermieden, damit es nicht als eine neben Gott bestehende Macht angesehen werde.

¹⁾ Beide Wörter stammen aus dem Persischen, von denen aber das letztere eigentlich arabisch ist.

Inhaltsverzeichnis der behandelten religionswissenschaftlichen Beispiele.

1. Im Derek ereš zuṭṭā ist nichts Persisches enthalten. —
2. Die Bezeichnungen „Himmel“ und „Ort“ für „Gott“ stammen nicht aus dem Parsismus. —
3. Der Weinstock als Sinnbild Israels und des Messias. —
4. Das Umwandeln einer Gottheit, ein indogermanischer und semitischer Brauch. Eid-Fluch. —
5. Uebereinstimmungen zwischen indischen und jüdischen Schöpfungserzählungen. —
6. Das Gleichnis vom Lahmen und Blinden. Aehnliche eschatologische Vorstellungen bei den Indern und Juden. —
7. Das Glücksrad.

Der Karäer al-Mu'allim (oder al-Melammed) Fādil und seine Bearbeiter*).

Von Samuel Poznański.

I.

Al-Mu'allim Fādil gehört zu den am wenigsten gekannten karäischen Autoren. Sein Name tauchte zuerst 1841 auf, als Salomo Munk unter verschiedenen karäischen, arabisch geschriebenen Handschriften auch einen סדר אלמעלם פאזל ein „Ritual des Magisters Fadhel“ mitbrachte, das er folgendermaßen beschrieb¹⁾: [Es ist dies] „ein aus zwei Abteilungen bestehendes Handbuch. Die erstere könnte man mit unserem ארצה חיים vergleichen; Fadhel gibt hier die unentbehrlichsten Ritualgesetze, nach ältesten Quellen, um, wie er sagte, dem Vorwurfe der Rabbaniten zu begegnen, als hätten die Karäer keine bestimmten Ritualien und Gebetordnungen und wäre alles der Willkür preisgegeben. In der zweiten Abteilung werden einige schwierigere Gegenstände behandelt, wie z. B. die Lehre von der Einheit Gottes, die Opfer und ihre Einteilung usw. Auch wird hier eine kurze hebräische Grammatik gegeben und die Traditionskette bis auf 'Anan nach Jefet b. Zair mitgeteilt“. Munk hielt also Fādil (nicht Faḏel) für einen Eigennamen,

*) Aus Anlaß von: Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melammed Fadil. Nach einer Berliner Handschrift (Or. 405). Einleitung, Text und Uebersetzung. Inaugural-Dissertation . . . von Ernst Friedmann. Freiburg (Schweiz) 1913. 63 u. 70 S. (Text) 8°. Vgl. dazu meine Besprechung in OLZ 1917, Sp. 22—24. — Vorliegende Abhandlung wurde von mir vor mehr als vier Jahren niedergeschrieben, ist aber in der Redaktion verloren gegangen. Bei der nochmaligen Niederschrift (Februar 1921) ist die seither erschienene Literatur selbstverständlich berücksichtigt worden.

¹⁾ Isr. Annalen III, 87.

wahrscheinlich wegen des fehlenden Artikels. Dessen Heimat muß nach Munk Kairo gewesen sein, weil diese Stadt immer in dem im Buche enthaltenen Kontrakt-Formularen angeführt wird. Schwieriger war, die Lebenszeit Fādīls zu bestimmen. In den genannten Formularen heißt es: **בשנת ד' אלפים ושלש מאות וכך וכך והיא שנת א' ותשע מאות וכך וכך** **למספר יונים**, was auf 1589—1600 hinweisen würde. Diesem Datum widerspreche aber die Tatsache, daß das Werk Fādīls schon in einem 1562 verfaßten Kompendium von Samuel al-Magribis Muršid angeführt wird. Nun macht Munk noch darauf aufmerksam, daß es einmal **א' ושש מאות** anstatt **א' ותשע מאות** heiße, d. h. 1289, so daß **תשע מאות** vielleicht vom Abschreiber herrühre, der einmal vergessen habe, das ursprüngliche **שש מאות** des Fādīl zu verbessern, so daß dieser in der zweiten Hälfte des XIII., oder in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts gelebt haben würde. **שש מאות** steht aber wiederum in Widerspruch mit dem angegebenen Jahrhundert der Weltschöpfung.

Etwas weitere Nachrichten über unseren Verfasser erfuhren wir durch Pinsker¹⁾. Zunächst fand er ihn zweimal zitiert im 5. Abschnitt von Muršid selbst, aus Anlaß der Formulare eines Scheidebriefes und eines Ehekontrakts, dabei beidemal als **סדור אלמלמד פאצל ו"ל** (²⁾). Da nun der Muršid 1434 verfaßt wurde, so ist dies ein weiterer Beweis gegen die Lesart **ותשע מאות**. Pinsker versetzt ihn nun in die erste Hälfte des XIV. Jahrhunderts und hält ihn für einen Sohn des Fürsten Salomo b. David, eines Nachkommen Anans im 11. Geschlecht, der von arabisch schreibenden Autoren Abu-l-Fadl genannt wird und im XIII. Jahrhundert in Kairo gelebt hat³⁾. Dann fand Pinsker

¹⁾ לקוטי קדמוניות, p. רלג 144, 177—178, 192.

²⁾ Eigentlich wird Fādīl im Muršid vier Mal zitiert, s. Friedmann, p. 15, n. 2.

³⁾ Aber abgesehen davon, daß, wie wir weiter unten sehen werden, der Autor des Siddur kein Sohn Salomos gewesen ist, ist

in einem ihm von Firkowitsch gelieferten Bücherverzeichnis u. a. notiert: ספר לאליהו הדיין ויתבעה כתאב ללמלמד פאצל ופי אכרה שרה האונינו und glaubte unter dem כתאב eine von dem Siddur verschiedene Schrift Fādīls verstehen zu müssen. Den Ausführungen Munks und Pinskers schlossen sich Gottlob¹⁾ und Fürst²⁾ an, die ihrerseits, besonders der letztere, noch so manches ohne jeden Grund hinzugefügt haben. So z. B. wird Fādīl die Autorschaft des Kommentars zu Haasinu beigelegt³⁾ und dgl. Die von Munk mitgebrachte Handschrift befindet sich in der Pariser Nationalbibliothek und die Angaben des Katalogs (Nr. 582) sind nur eine gekürzte Wiedergabe der Worte Munks⁴⁾.

Mehr Licht auf unser Werk und dessen Autor fiel erst durch die Bekanntschaft mit einer anderen Handschrift, die dazu mit der Pariser nicht ganz übereinstimmt. Es ist dies die am Donnerstag, den 8. Siwan (nach kar. Datum) 1630 beendete Berliner Handschrift or. 405, die von Steinschneider (Verzeichnis II, Nr. 200, p. 48b—50b) in bekannter mustergültiger Weise beschrieben worden ist. Hier

noch darauf aufmerksam zu machen, daß dieser wohl Abu-l-Fādīl, aber nicht Abu-l-Fādīl genannt wird (s. Steinschneider, JQR. XI, 593 ob.). Nach ibn al-Hiti (ib. IX, 434) soll Salomo 600 Heg. (= 1203/4) gestorben sein. Spätere Karäer phantasieren, daß er in Jerusalem gelebt und mit seinem Vater die Einziehenden Gottfried oder Balduin begrüßt hätte. usw.; s. Hazefira II, 48, u. Deinard משא קרים, p. 14—15.

¹⁾ בקרה להרהיב 199 (irrtümlich 209).

²⁾ Gesch. d. Karäerthums II, 250—252.

³⁾ Ebenso Friedmann, p. 21; doch vgl. weiter unten.

⁴⁾ Die Handschrift ist in der Mitte lückenhaft und am Ende defekt. Geschrieben hat sie zu seinem eigenen Gebrauch סמואל בן מעמר (s. Steinschneider, Kat. Berlin II, 49a, n. 19). Vielleicht ist aber zu lesen מעמר anst. מעמר und der Schreiber ist mit dem Arzt und Dichter Samuel מעמאר, von dem in Ms. Berlin 198 und Br. Mus. 728 Pijutim vorhanden sind, zu identifizieren. Siehe meine Beiträge zur kar. Handschriften- und Bücherkunde I, 20, Nr. 119, und die dort zitierten Stellen.

lautet die Ueberschrift von Teil I: זה הספר ספר מצות של הרב הגדול מר' ורבי ישעיהו הכהן ו"ל בן מה"ר רבי עזיהו הכהן תניצ'בה' המכונה כאלמלמד פאצ'ל וכ' הדה אדגו אלתאני מן ספר מצות אלדי לה"ר הג' מר' וכ' (ור' (ließ ישעיה הכהן ו"ל בן הח' הג' עזיהו הכהן . . . אלמערופ' כאלמלמד פאצ'ל תנצב"ה, also ist Fādīl kein Eigenname, sondern ein Epitheton, d. h. „der vorzügliche Lehrer“¹⁾, sein Namen aber lautete Jesaja b. Uzzija ha-Kohen, so daß er mit den Nachkommen Anans nichts zu tun hat. Ebenso nennt ihn ibn al-Hiti, der ihn am Schluß seiner Gelehrtenchronik zwischen Jefet b. Zair und Samuel b. Mose ibn al-Sani anführt²⁾. Die Heimat Jesajas läßt sich auch aus der Berliner Handschrift nicht ermitteln, es sei denn, daß die Erwähnung Kairos in den Formularen vom Verfasser selbst herrührt. Auch die Feststellung der Lebenszeit bleibt weiter nicht erweisbar. Im zweiten Teil heißt es zwar, daß er 1525 beendet wurde, aber dieses Jahr kann schon darum nicht das Abfassungsdatum des Siddur sein, weil doch dieser, wie oben erwähnt, bereits im Muršid angeführt wird. Mithin ist das Jahr ein späterer Zusatz, worüber ausführlicher weiter unten. Die Erwähnung im Muršid ist eine Zeitgrenze nach unten (1434). Eine Zeitgrenze nach oben ist die Verweisung im Siddur, am Ende von Kap. 9, auf den מדהב מר' ור' הש' הג' ישר בן חסד אל (חסד) בן ישר אלתסתרי וצ"ל. Ješer b. Ḥesed (arabisch Sahl b. Fādīl) at-

¹⁾ In dem Epigraph von Teil I wird er noch חסיד genannt, also חסיד für פאצ'ל, s. Steinschneider, p. 40b, n. 1. Ueber den fehlenden Artikel bei den Adjektiven s. noch Friedmann, p. 14, n. 1.

²⁾ S. JQR. IX, 435 unt.: . . . הם מר' יפת בן צעיר הנודע כאלחכים אלצפי הם מר' ישעיהו בן עזיהו הכהן הנודע במלמד פאצ'ל הם מר' שמואל המלמד בן משה הנודע כאלשני אלך. Vgl. noch Steinschneider, Arab. Liter. d. Juden § 183; meine Artikel über ihn in der jüd.-russ. Enzyklopädie und im אוצר ישראל, s. v. (VII, 322; V, 242), sowie m. Babyl. Geonim, p. 130, n. 1. Alles dies blieb Friedmann unbekannt, wie er überhaupt die neueste Literatur über die Karäer gar nicht kennt.

Tustari lebte, wie wir jetzt wissen, in Kairo im Jahre 1072, nahm dort (wie der Titel **הַשֵּׁר הַגָּדוֹל** zeigt) eine geachtete Stellung ein und war auch ein hervorragender Schriftsteller auf dem Gebiete der Gesetzeskunde, der Philosophie und vielleicht auch der Astronomie¹⁾. Wir haben also eine Zeitgrenze für Jesaja 1072—1434 und wenn man einen Verlaß auf ibn al-Hiti haben könnte, würde er dem XIV., oder sogar dem XV. Jahrhundert angehört haben, aber die Anordnung dieses Chronisten beweist nichts für die Zeit der von ihm behandelten Autoren. Läßt er doch z. B. Hadassi auf Aron b. Elia folgen.

Weiter ersehen wir aus der Berliner Handschrift, daß die Schrift Jesajas neben dem Titel **סֵדוֹר** auch den eines **סֵפֶר מִצְוָה** geführt hat. Dieser Doppeltitel entspricht ganz genau dem Inhalt der Schrift, die der Verfasser in 28 Kapitel eingeteilt hat. Davon handeln die ersten 20 über Gegenstände, die mit Ritus und Gottesdienst in Verbindung stehen, also über Synagogen und Gebete, Benediktionen, Sabbat, Fest- und Fasttage und dgl. Die letzten 8 haben auch andere Gegenstände zum Inhalt, wie Eheschließung, Beschneidung, Menstruation, Gelübde, Speise- und Reinheitsgesetze, Kontraktformulare, Trauergebräuche und ähnliches²⁾. Ursprünglich waren, wie aus den Ueberschriften

¹⁾ S. über ihn meine Ausführungen in der Schwarz-Festschrift, p. 477—478. Auch der Vater Ješers, Hešed, und dessen Onkel, Abraham, haben eine hervorragende staatliche Stellung in Kairo eingenommen und wurden auch von Rabbaniten geschätzt. Mann (*The Jews in Egypt and in Palestine*, p. 79) hält die Brüder Hešed und Abraham für Rabbaniten, was mir aber unrichtig zu sein scheint (näheres darüber in einem anderen Zusammenhang). — Außer Ješer zitiert Jesaja nur noch Ješu'a b. Jehuda, der aber vor Ješer geschrieben hat, nämlich 1054 (s. Steinschneider, *Arab. Liter. d. Juden* § 51). Er kann also nicht 1120—1125 geboren sein, wie Friedmann (p. 15) Fürst nachschreibt und demgemäß die Zeit Jesajas auf 1120—1434 ansetzt.

²⁾ Ueber die Vermehrung der 28 Kapitel in 35 s. weiter unten.

zu einzelnen Kapiteln hervorgeht¹⁾, auch Gebetstücke eingeschlossen, darum wohl der Namen סדור, die der Autor selbst gebraucht²⁾. Diese Stücke fehlen allerdings jetzt. Da aber Jesaja auch andere, in gewöhnlichen karäischen Gesetzesbüchern behandelte Materien in den Kreis seiner Darstellung gezogen hat, so nannte er ohne Zweifel selbst seine Schrift auch ספר מצות.

Die Art und Weise, wie Jesaja die von ihm behandelten Gegenstände darstellt und wie er sich von Verfassern ähnlicher Werke unterscheidet, das lernen wir jetzt, allerdings in beschränktem Maße, durch die von Friedmann edierten zwei Kapitel kennen.

Das eine, sechzehnte Kapitel hat zur Ueberschrift: וצלו אתהּא וואַזכּתהּא וראש השנה „über den Neujahrstag, die Pflichten und Gebete an ihm“ und ist ziemlich kurz (p. א—ב). Beachtenswert ist hier der Vergleich der zehn Bußtage mit der Diät vor dem Einnehmen einer Arznei, ohne die die Arznei mehr schaden kann als nützen. Könnte man daraus schließen, daß Jesaja Arzt gewesen ist? Ebenso ist zu bemerken, daß Jesaja meines Wissens der einzige karäische Verfasser ist, der von Sichronot-, Schofrot- und Malchujot-Versen spricht³⁾. Ueber die Gebete des Neujahrsfestes wird, trotz der Ueberschrift, hier nicht gesprochen, vielmehr heißt es nur am Schluß:

וצלו אתהּא מתכּורתהּא פי סדור אלצלואותא

„die Gebete dieses Tages sind im Gebetbuche zusammen-

1) S. Friedmann, p. 10, und weiter unten.

2) So heißt es am Anfang (angeführt von Steinschneider, p. 49a): קאל רחמה אַתּ אני למא ראית אהל עצרי מקצרון ען אלאשתנאל פי עלום אלעלמא ויל לאתסאע פקדהא . . . אני אנמע סדור נאמע לנמיט מא יתתאנ אליה מן אלהכּם ואלשראיע אלדי תגרי בין אלנאם.

3) P. ב, l. 13: . . . ואלנצוץ אלתי תתלאפי הלא אלמעני תנקסם באקסאם בעצהּא זכּרונות ובעצהּא יסמי שופרות ובעצהּא יסמי מלכּיות ודי פואסיק מנמועהּ עלי הדהּ אלאנראץ.

gestellt“. Wahrscheinlich hat hier die Hand des Bearbeiters gewaltet (s. weiter unten).

Viel inhaltsreicher und interessanter ist das darauffolgende siebzehnte Kapitel, das zur Ueberschrift hat:

פי צום הכפורים ומא ילום פיה ואלתשובה וחדודה ושרה סדר
עבודה ולכר אלקרבנות ואלקצד כהא בכלאם מזמל ומצות שבין
אדם למקום ובין אדם לחברו

„über den Versöhnungsfesttag und die Pflichten in diesem, über die Buße und deren Begriffsbestimmung, die Erklärung der Ordnung des Gottesdienstes im Tempel, die Opfer und deren Zweck im allgemeinen, die Pflichten gegen Gott und Nebenmenschen“ (p. טו — ב). Hier ist wiederum unser Verfasser der einzige Karäer, der bei der Behandlung des Versöhnungstages über die 'Aboda spricht. Er schildert sie nach den Angaben der Bibel (p. ג, l. 5 v. u. — p. ה, l. 12), wobei er sich bei der Erklärung der Zubereitung des Räucherwerkes an die Ansicht der Sadduzäer hält¹⁾. Dann erklärt Jesaja die symbolische Bedeutung der am Versöhnungstag dargebrachten Opfer, die besonders interessant ist (p. ה l. 14—18). So z. B. soll das Schlachten der Opfer den Tod symbolisieren, das Wegschicken des Ziegenbockes den Zustand der Trennung der Seele vom Körper, ihre Lossagung von ihren Freuden und ihre Isolierung und dgl. Er beschränkt sich aber nicht auf die Opfer dieses Tages, spricht vielmehr über die Opfer und ihre Einteilung im allgemeinen (p. ה, l. 3 v. u. — p. ו, l. 4 v. u.). Noch interessanter ist die Symbolisierung der Kleidungsstücke des Hohepriesters. So sollte

¹⁾ P. ד, l. 18: והו מן ברא ישרה אלקטרת עפי אלנאר, s. Friedmann, n. 35. Vgl. auch noch Mibchar z. St.: ונתן את הקטרת על האש לפני ה'. אחר הכנמו מיד עד שלא יראה הכפורת. Im Gan Eden (ענין יודים, c. 2) und Adderet (סדר יויכ, c. 2) wird zwar ebenfalls über die Opfer des Versöhnungstages gesprochen, eine Beschreibung der Aboda aber ist in ihnen nicht enthalten.

er Kleider von weißer Farbe anlegen, zum Zeichen, daß alle Israeliten an diesem Tage inbezug auf Vergebung ihrer Sünden gleich sind; deshalb sollten auch die Kleider von einer und derselben Farbe sein und zwar weißer, die Jes. 1, 18 gemäß ein Zeichen der Vergebung ist. Weil aber im Laufe der Zeit die Israeliten in Rang und Beschäftigung sich unterschieden, sollte der Hohepriester daneben auch Kleider von verschiedener Farbe anlegen, nämlich purpurblaue, purpurrote und mit Karmasin gefärbte (p. ג, l. 5 v. u. — p. ד, l. 4). Jesaja bezeichnet aber diese Symbolisierung als eine homiletische (וקיל עלי טריק אֶלְדֶּרֶשׁ). Dann symbolisiert er noch die Kleidungsstücke des Hohepriesters im einzelnen mit Worten, die an entsprechende Ausführungen im Talmud erinnern (p. ה, l. 19—25). So erwirkte der Brustschild Sühne für Gerichtsurteile, bei denen unwissentlich Falsches gefällt wurde; der Rock — für die böse Zunge, die auf unnützes erpicht ist; der Kopfbund — für diejenigen, die sich stolz und hochmütig zeigen; das Stirnblech — für diejenigen, die sich unverschämt benehmen, die eine eiserne Stirn haben; der Gürtel endlich — für verirrte Herzen, die von der Wahrheit abwichen. Das entspricht ganz und gar, worauf Friedmann nicht aufmerksam macht, den Ausführungen des Talmud (Zebachim 88b, 'Arachin 16a):

וּאֲרַם עֵינַי (או עֵינַי) בְּרַשׁוֹן ... מְצַנֶּפֶת מִכְפַּרְתָּ עַל גְּסֵי הָרוּחַ ...
 אֲבִנְט מִכְפַּר עַל הַרְהוֹר הַלֵּב ... חוֹשֵׁן מִכְפַּר עַל הַדֵּינִין ... מֵעִיל
 מִכְפַּר עַל לְשׁוֹן הָרַע ... הַצְנִיף מִכְפַּר עַל עוֹת פָּנִים (או עַל מַעֲשֵׂה
 עֵי פָּנִים) וְכוּ¹

Noch interessanter und origineller sind die zwei in diesem Kapitel enthaltenen Abschnitte über die P f l i c h -

¹ In Jer. Joma 7, 5 (p. 44b unt.) und Lev. r. 10,6 im Namen Simons (in Cant. r. 4, 4 anonym), aber ein genauer Vergleich zeigt, daß Jesaja ganz Anani b. Sason folgt, nur hat er manche Kleidungsstücke ausgelassen. Vgl. auch noch Bacher, Ag. d. Pal. Amor. II, 469; III, 547.

ten gegen Gott (p. ו-יב) und gegen Nebenmenschen (p. יב-טז), die sich in dieser Form und in diesem Zusammenhang weder bei einem karäischen noch bei einem rabbanitischen Autor finden. Unser Autor reiht sie an seine Ausführungen über die Opfer und ihre Einteilungen an, ohne zu sagen, in welchem Zusammenhang sie mit dem Versöhnungstage stehen. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß ihm hier die Mischna Joma 8,9 vorgeschwebt hat. Der Abschnitt über die Pflichten gegen Gott enthält eine vollständige Darlegung einer Dogmatik, also über die Einheit Gottes, seine Körperlosigkeit, seine Eigenschaften, d. h. solche, die ihm beigelegt werden müssen, und solche, die auf ihn unanwendbar sind. Dann über die Pflichten des Menschen Gott gegenüber, also daß man seinen Bedarf nur von Gott verlangen soll, ihn lieben, in jeder Lage seines gedenk sein usw. usw. Ferner gehöre es zu den Pflichten gegen Gott, daß man den Götzen gegenüber das Gegenteil dessen tue, was man Gott gegenüber verpflichtet sei, also sie und ihre Plätze vernichten, sich ihnen nicht nähere, an die Richtigkeit ihrer Satzungen und an ihr Blendwerk nicht glaube, und dgl. Dabei werden die verschiedenen hierhergehörigen, auf Zauberei und dgl. sich beziehenden Verse (besonders Deut. 18, 10—11) erklärt. Beachtenswert ist hier auch die allegorische Deutung von Deut. 6,8, das ja von allen Karäern im übertragenen Sinne aufgefaßt wird¹⁾. — Die Pflichten gegen die Nebenmenschen ordnet unser Verfasser nach den Ge- und Verboten in Lev. 19, doch berücksichtigt er nur einen Teil derselben, und zwar die Verse 3a, 11a, 13b, 12 (also in umgekehrter Reihenfolge), 14, 16, 18, 32 und 36. Dann noch andere Sachen, wie über Zeugenschaft, das Verbot der Bedrückung von Fremden,

¹⁾ P. ט, l. 3 v. u.: ... וחבון אלפראיץ באנהא לא חפארק אלעינין מתל . . . אלכיאל או כאלשי אלמעקוד עלי אליד כק וקשרחם לאית על ידכם Vgl. dazu Kohler-Festschrift, p. 250, und Goldziher, Islam XI (19,21), 180.

Witwen und Waisen und dgl. Interessant ist hier besonders eine Stelle, wo der Verfasser plötzlich vom Arabischen ins Hebräische übergeht¹⁾ und deren Stil ganz an den der ersten karäischen Uebersetzer erinnert, dann eine andere, wo er zur Analogie eine arabische Redensart heranzieht²⁾. Eine Stelle über Ehrfurcht vor dem Vater erinnert ganz an den Talmud und ist ihm ohne Zweifel entnommen³⁾.

Das Verhältnis Jesajas zu den Rabbaniten, unter deren Einfluß er vielfach steht, war überhaupt ein freundliches. Sie werden von ihm אַצְחָאבְנָא לְאַרְבָּאִין „unsere Genossen, die Rabbaniten“ genannt⁴⁾. Den Tałmiud benutzt er oft, ohne ihn bei Namen zu nennen⁵⁾, wie es überhaupt seine Sitte gewesen zu sein scheint, seine Quellen

¹⁾ P. ז', l. 11—17. Vgl. besonders den Schluß: ויבא כחוב כבודם חוב כריתתם מהמעשים אשר יהיו בהם נבויים „zur Pflicht der Ehrerweisung gehört auch die Pflicht, sie (d. h. die Eltern) fernzuhalten von Handlungen, durch welche sie verachtet werden könnten“. Dieselbe Erscheinung findet sich auch in anderen Stellen, so z. B. in der Vorrede (s. Steinschneider p. 49a). Sonst haben wir sie bei Karäern nur, wenn sie gegen den Islam polemisieren dann gehen sie aus Furcht zum Hebräischen über, s. Pinsker קדמוניות לקוטי, p. קנח, und JQR. XIII, 338.

²⁾ Bei der Erklärung von על דם רעך לא תעמד heißt es (p. ז', l. 22): . . . והרא תנייר פי אללנה כמה יקול פי אלערכי וקף פלאן עלי דם . . . אלפלאן ארא סעי בה. Trotzdem läßt sein Arabisch viel zu wünschen übrig, s. Friedmann, p. 23—24.

³⁾ P. יב, l. 19: וקיל אן חר אליראה אן לא ינלם פי מכאן גלום ולדה ולא ינקן כלאמה ולא יסכתה ארא תכלם וחר אלכבוד אטעאמהם ואסקאמהם ובסותהם ותנחיתיהם יעני וקאיתיהם מן אחר ואלכרר תיר איוהו מורא ואיוהו כבוד מורא לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו כבוד מאכל ומשקה ומלביש ומכסה ומכניס ימוציא.

⁴⁾ S. Friedmann, p. 19. Bei einem späteren Karäer des XVII. Jahrh., nämlich bei Jehuda Meir Taurizi, kommt sogar אַבְיָאנָא „unsere Brüder, die Rabbaniten“ vor, s. REJ. 41, 308 (wo irrtümlich XVe siècle).

⁵⁾ S. Friedmann, ib.

nicht namentlich zu erwähnen. Zitiert er ja, wie wir oben gesehen, nur zwei karäische Autoren mit Namen (Ješu'a b. Jehuda und Ješer b. Hesed). Umgekehrt wurde auch er von seinen Nachfolgern nur wenig genannt, so daß die einzigen bisher bekannten Autoren, die ihn zitieren, Samuel al-Magribi und ibn al-Hiti sind. Zu diesen zwei kommt aber noch einer oder mehrere hinzu, die ihn nicht nur benutzt, sondern auch ausgenutzt haben, nämlich sein oder seine Epitomatoren, zu denen wir jetzt übergehen.

II.

Daß an dem Werke Jesajas, so wie es uns vorliegt, eine spätere Hand mitgewirkt hat, erhellt schon daraus, daß während in der Ueberschrift zum Kapitel über den Neujahrstag auch die Behandlung der Gebete in Aussicht gestellt wird, am Schluß desselben auf das Gebetbuch nur verwiesen wird (s. oben). Ob auch dieselbe Hand die Daten in den Kontraktformularen geändert hat (so Friedmann), läßt sich nicht feststellen; eher aber geschah dies durch den (oder die) Kopisten. Entschieden aber rührt vom Bearbeiter die Umänderung der Kapiteleinteilung her. Während der Autor selbst ihre Anzahl auf 28 angibt, haben wir im Buche selbst deren 35, also um 7 mehr. Das geschah dadurch, daß Kap. 18, welches über **שמיני עצרת, מוכה** und **יום גדליה** handelt, in drei zerlegt wurde; daß aus der allgemeinen Betrachtung hinter Kap. 20, mit der der gottesdienstliche Teil endet, vier neue Kapitel geworden sind (23—26), und daß am Schluß ein neues Kapitel (35), das ganz aus dem Rahmen des Buches fällt, hinzugekommen ist¹⁾. In der Tat hat das vorletzte Kapitel (34 nach neuer Zählung, 28 nach alter) die übliche Schlußformel.

¹⁾ S. darüber ausführlich Friedmann, p. 11—12.

Aus diesem Umstand erklären sich vielleicht auch die Abweichungen in den beiden Handschriften, die, wie es scheint, sich auch auf die Kapitelabteilung erstrecken¹⁾. Aber nun enthalten die beiden Handschriften noch einen zweiten Teil (אלגנו אלתאני), der in der Berliner Handschrift ebenfalls Jesaja beigelegt wird (s. oben), der aber von ihm nicht herrühren kann. Zunächst wird Jesaja hier in dritter Person, und dazu als bereits verstorbener, angeführt, also z. B. : יקול מצנפה הח' הני' ר' אלמלמד פאצל ראת, oder: (ואמא חרוד אלצלוה בקרוערב עלי מא אקרבה אלמלמד פאצל ראת²⁾). Dann weist darauf auch der Inhalt hin. Schon Steinschneider bemerkte, daß dieser zweite Teil, der aus 26 Kapiteln besteht, eigentlich ein systemloser Nachtrag sei, dessen Inhalt der Anlage nach teilweise mit der Anlage von Teil I identisch sei, weswegen ganze Kapitel mit einer Verweisung auf das vorangegangene, sogar unter Angabe der Endworte, aber nicht der Kapitelzahl, erledigt werden. In der Tat ist der Inhalt dieses zweiten Teiles, trotzdem ihn der Verfasser als von dem des Teil I verschieden und ihn ergänzend hinzustellen bemüht ist³⁾, mit diesem zum großen Teil identisch. Was aber hinzugekommen ist, steht eigentlich mit einem Gesetzesbuch in gar keinem Zusammenhang, da es zumeist Grammatishes enthält (Kap. 11—19), weiter ein solches Thema, wie Opfer (Kap. 23—25), über die doch sonst in karäischen Gesetzesbüchern nicht gehandelt wird, dann noch am Schluß im Kapitel (26) chronologischen Inhalts,

¹⁾ S. Steinschneider, p. 49b.

²⁾ S. ib. 50b ob. und Friedmann, p. 22 (der die Formel ראית falsch in רוח אלהים תהנו anst. in רוחמה אלה תעאלי auflöst; die Karäer sagen רוח יי תיהנו und kürzen es in ריית ab).

³⁾ Die Einleitungsworte dieses zweiten Teiles lauten (bei Steinschneider, p. 49b unt.): בשם אל עולם ית' שמו אטלם אן קד כאן סבק: מני תרתיב ספר מצית פיה גמיע מא יחתאג אליה מן אלמצית ותקין אצללאואיה פארדת אן אחבת בערר בעל' מא יחתאג אליה מן אצול אלפקה ואללנה ואשיא לעלהא לם תלכר פי מא תקדם אלך.

das nach dem Pariser Katalog Jefet b. Zair entlehnt ist¹⁾, also einem Autor, der schwerlich vor Jesaja gelebt hat. Doch läßt sich Zeit und Verfasser dieses zweiten Teiles ganz genau bestimmen.

Die Zeit wird am Schluß der Schrift selbst genau angegeben: וכאן אלפראג מן דלך אלכתאב פי אלעשר אלול מן שהר (2) (תשרי המכ' (= המכובר) סנה הרפוי לבריאת העולם אלך September oder Oktober 1525. Der Verfasser aber wird in zwei anderen Handschriften dieses Teiles ausdrücklich angegeben. Eine davon findet sich in der Bibliothek des karäischen Rabbinats in Kairo (wohin sie aus Hit gebracht wurde) und enthält, neben einem Teil von Samuel al-Magribis Mukaddimat, einen טריקה עלי האוינו שרה פרשת האוינו עלי טריקה (worüber weiter unten) und einem Teil von Jesajas Siddur, noch den zweiten Teil, dessen Titel lautet: אצול אלדין והי מערפת אללה תע' ואלאסתדלאל עלי מערפתה וכתב אותו הע' הצ' הדל: ועלי מא הו עליה מן אלאוצאף הנבוה השפל הרזה המקוה רחמי צורו אהרן בן מרי ורבי משה נ"י בן מרי ורבי אליהו הנודע [ב] בן עאלולי (עבר אלולי = נ"י אלולי. 3). Hier bedeutet aber וכתב nicht den Verfasser, sondern den Kopisten, denn der Verfasser hieß nicht Aron b. Mose b. Elia, sondern, wie wir gleich sehen werden, Elia b. Aron b. Mose ibn 'Abd al-Wali, auch Elia ha-Dajjan genannt, ein auch anderweitig bekannter karäischer Autor⁴⁾.

¹⁾ Friedmann, l. c., schreibt irrtümlich Joseph ibn Zaghir. Vgl. auch die Einleitung zu m. Edition von Sultanski's ובר צריקים (Warschau 1920), p. 27 ff.

²⁾ So in allen Handschriften, bei Steinschneider irrtümlich הריש.

³⁾ S. die Beschreibung von Gottheil, JQR. XVII, 645—646. Gottheil transkribiert das letzte Wort Ben Ghaluli und emendiert in meinem Namen בן עאקולי, d. h. aus 'Akul unweit Bagdad. Beides ist nun nach dem hier gesagten richtigzustellen.

⁴⁾ Aron könnte also dessen Enkel sein (s. m. Beiträge z. kar. Handschriften- und Bücherkunde I, p. 5, nr. 19).

Unter einer Anzahl von Handschriften nämlich, welche das New Yorker Rabbinerseminar vor einigen Jahren von Deinard erworben hat, findet sich eine, als Nr. 10 bezeichnet, die aus 289 Blatt besteht¹⁾. Der Anfang (f. 1—164a; am Anfang fehlt ein Blatt) enthält ein Kompendium von Samuel al-Magribis Muḥṣid, wie es scheint von dem soeben genannten Elia²⁾, worauf bis auf f. 264 Collectaneen von diesem Elia folgen. Fol. 165b—166a enthält die Inhaltsangabe des von uns oben behandelten zweiten Teiles des Siddur, nur lautet der Beginn etwas länger als in ms. Kairo: בשם ימי נעשרה, ונצליח. אצלם באן יגתמע הדא אלכתאב אלנפים עלי אצול אלדין והו מערפה את ונא]לאסתדלאל עלי מערפתה ועלי מא הו עליה מן אלואצאף. תם ספר מצות ודינים ונעלנא פצול לה ליסהל עלי טאלב מסלה מא. תם כתמנא דלך בתוחידה תע ונא]לתכלק באלאכללאק לחמידה ומא ילום מן חפן (= חפט) שריעתה וקואנין אלתעלם אך, worauf die Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel folgt, ganz wie in den bisher bekannten Handschriften (nur ohne Zählung derselben), dann aber noch zum Schluß (nach ונעלנא לכל דלך פצול בעד אנתהי: (ותאריך תאליף הדא אלכתאב ספר מצות ליסהל עלי טאלב מסלה מא ואלעבד יסאל אלואקף עליה אן ראי עיב יסד אלצריעה גל מן לא פיה עיבא (ועלא) תם שרח פרשה האונו עלי טריקה אלמסאלה ואלגואב (= חפטהא) מן צאהר (= טאהר) ומערפה מעאניהא

¹⁾ Eine Beschreibung dieser Handschrift verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. A. Marx. Bei der Abfassung meiner Artikel über Jesaja war sie mir noch nicht bekannt, so daß ich damals über die Autorschaft des zweiten Teiles noch keine Gewißheit erlangen konnte.

²⁾ Anf. f. 55a heißt es nämlich: ונץ אלכהובה נמיע דלך מדכור פי: אכר הדא אלכתאב ומאכוד מן סדור אלמלמד פאצל זכ לב ומן אראד אלוקוף עלי דלך פלילחמסה מן: אכר הדא אלכתאב יהו מן בלאם אלמלמד פאצל זיל וכל דלך מתכות פי סדאדיר אלעלמא זיל ומן אראד אלוקוף עלי דלך פעליה באלכשף ען דלך מן סדור אלמלמד פאצל זיל אלך

אלאואום. Nach 2½ Seiten von אלהמר ללה beginnt dann auf f. 167b die Vorrede, die bis f. 187a geht¹⁾: אמא בעד למא כאנת אצול ארדין באבא לם יסע כל מכלף תרכה ואהמאלה פראי אלעבד אלפקיר אלי את ארראני עפוח וגפראנה אליהו בן מרי ורבי ועטרת ראשי אהרן תנצב"ה בן מרי ורי משה נ"ע הנטמנים בירושלם בכ' ת'כ"ה (= בכבוד תחת כסא הכבוד) הנודע [ב]ן עבד אלולי נ' עדי אנני אוצע מא אתחארה (אתחררה?) פי דלך מן כלאם אלעלמא ז"ל עלי טריק אלאכתצאר

Es folgt dann, auf f. 187b—189b, wiederum ein Inhaltsverzeichnis der Kapitel (mit Numerierung); der eigentliche Text des Buches ist auf f. 190—264 enthalten. Dabei lautet eine der oben zitierten Stellen, wo Fādīl in dritter Person angeführt wird, hier etwas anderes (f. 207a): ואמא חדוד צלוה בקר עלי מא קרבה מרי ורי מולף ספר מצות ואלדי הלא אלמכתצאר מאכוד מנה; der zweite Teil wird also hier als Auszug aus dem ersten bezeichnet, was nur zum Teil dem Tatbestand entspricht. Dagegen lautet eine andere Stelle (Anf. von Kap. 4, f. 206a): ואן כנא דכרנא מתל דלך פי ספר מצות נדכרה אוצא ההנא ללצרורה (der erste²⁾). Nach Schluß des Werkes, auf f. 264b, wo das Datum ebenso lautet wie in den anderen Handschriften, nämlich Tischri 5286, lesen wir auf f. 265a nur die Worte: שרה פרשה האוינו עלי טריקה אלמסלה ואלנואב בשם י"י אל עולם. תאליף אלעבד; worauf f. 265b mit den Worten beginnt: אלאצגר אליהו בן מרי ורי אהרן בן מרי ורי משה הנטמנים בירוש. בכ' ת'כ"ה תנצב"ה הנודע באבן ע' אלולי נוחם עדן.

Daraus folgt zunächst, daß auch der Kommentar zu dem Abschnitt Haasinu ein Werk Elias ist und nicht Fādīls,

¹⁾ Zitiert wird in dieser Vorrede ein אברהם אלקרטבי. Ob Abraham Maimonides?

²⁾ Oder ist hier unter ספר מצות das Kompendium des Muršid gemeint?

wie Fürst, Gottlober und Friedmann (p. 21) annehmen. Dieser Kommentar wird auch in dem oben angeführten, von Pinsker mitgeteilten Verzeichnis erwähnt, wo aber zuerst ein Buch des Elia ha-Dajjan, dann die Schrift des Melammed Fāḍil, und dann erst der Kommentar zu Haasinu angeführt wird. Dabei wird unser Elia hier als הדיין bezeichnet. Eine andere Schrift Elias sind Schlachtregeln in arab. Sprache u. d. T. (שרוט אלבכחה¹), handschriftlich in ms. Firk. 639 u. 645 und im New Yorker Rabbinerseminar. Der Verfasser wird hier ausdrücklich als Elia Dajjan b. Aron b. Mose genannt, worauf noch in ms. 639 folgt: הנטמן בירושלם תחת כסא הכבוד נ"ע הנודע [ב]אבן עבד אלולי. Hier könnte man noch im Zweifel sein, ob Jerusalem und der Beinamen ibn Abd al-Wali sich auf Elia oder auf den Großvater Mose beziehen, aber nun enthalten ms. Firk. 623 und ms. Bodl. 2371 einen arab. Index (פהרסת) zu Hadassis Eschkol und hier heißt der Verfasser: מרי ורבי אליהו [נ"ע] בן מרי ורבי אהרן [נ"ע] בן מרי משה הנטמנים בירושלם בכ' תחת כסא הכבוד הנודע באבן עבד (או בן ע') אלולי. Also gehören Großvater, Sohn und Enkel nach Jerusalem, wogegen der Beinamen ibn Abd al-Wali sich wohl nur auf Elia bezieht. Ms. Firk. 812 enthält ein Blatt betitelt: שבה פי אתורה שאומרים בקהלות מצרים ודמשק וירושלם בזמן הוצאת ספר תורה חבורו של הרב von Elia ha-Dajjan, dann wird ihm in ms. Petersb. 716 das סדר ענין העבור beigelegt, das aber von Israel ha-Dajjan oder ha-Ma'arabi im Jahre 1313 verfaßt wurde²).

¹) Nach Steinschneider vielleicht das im Verzeichnis bei Pinsker erwähnte הדיין לאליהו.

²) Dieses Schriftchen wurde zweimal ediert: einmal von Wolf in Bibl. Hebr. IV, 1077—1086, nach einer Leydener Handschrift, hinter dem תקון הקראים, und das zweite Mal von Filipowski in האסף I, 1847, p. 2—21, mit engl. Uebersetzung, aber unter dem falschen Titel תקון קראים. Vgl. noch Steinschneider, H. B. XX, 71 und Mathem. bei d. Juden e 73.

Elia b. Aron b. Mose ibn 'Abd al-Wali lebte also in Jerusalem im ersten Drittel des XVI. Jahrh.¹⁾ und ist Verfasser des zweiten Teiles des Werkes Jesajas. Ob er aber auch der Bearbeiter des ersten Teiles war, läßt sich schwer feststellen²⁾.

III.

Aber auch die Schrift Elias unterlag, wenn auch nicht einer vollständigen Bearbeitung, so doch einer Umänderung, denn große Teile von ihr wurden ohne Angabe der Quelle von einem Autor des XVII—XVIII. Jahrh. in eine Art von Sammelwerk liturgischen Inhalts aufgenommen. Ms. Brit. ms. 724 enthält nämlich einen liturgischen Sammelband, den Margoliouth nicht ganz genau als „An Introduction to the Karaite Ritual according to the use of Damascens“ bezeichnet. Dieser Sammelband besteht aus zwei Hälften: fol. 1—81a und fol. 81b—110b, wobei der Schreiber am Ende einer jeden Hälfte seinen Namen eingetragen hat und wobei die zweite Hälfte um 10 Jahre jünger ist als die erste³⁾. Der Schreiber aber ist kein anderer als der bekannte Arzt und

¹⁾ Ueber Elia s. Fürst II, 256 (fehlerhaft); Steinschneider, H. B. XX, 71, 91 u. Arab. Liter. d. Juden § 186 (wo der פהרסת fehlt, im Index wird er fälschlich Abraham b. Elia ha-Kohen, der ms. Petersb. 623 des פהרסת kopiert hat, beigelegt); Frankl, MGWJ. 1883, 400—415 u. m. Art. in d. jüd.-russ. Enzyklop., s. v. (VIII, 97—98). Gegen die Identifizierung Elias von Seiten Steinschneiders mit Abd al-Gaffār b. Harun b. Musa b. Abd al-Wali s. m. Beiträge I, 23. Abd al-Gaffār lebte in Damaskus um die Mitte des XVII. Jahrh.

²⁾ S. Friedmann, p. 22—23.

³⁾ Was noch in der Handschrift darauf folgt, nämlich die auf f. 111—122 enthaltenen Pijutim für Sabbate und Festtage, ist später im J. 1809 hinzugekommen. Diese späte Hand hat auch die Stücke numeriert und das letzte als כ"י bezeichnet. (XXI = כ"י, da Margoliouth das erste Kapitel über die Einheit Gottes übersehen und nicht numeriert hat.)

Schriftsteller Daniel Feruz aus Damaskus¹⁾. So heißt es am Schluß der ersten Hälfte: קדש לה' אלהים אלהי ישראל יתב' שמו לקרות בו בבית הכנסת של בני מקרא ישמ' איום ונורא בעיר דמשק הקדישו כותבו . . . דניאל . . . בלא"א משה המלמד נ"ע בכ"ר ישעיה נ"ע בכ"ר שלמה נ"ע מבית פירוז . . . ונכתב שנת ומן המקדש לא יצא ליצירה

also 1684. Am Schluß der anderen Hälfte aber heißt es: וכאן אלפראג מן נסך דלך פי אול שהר טבת יאל מן סנה התעדי' לבריות העולם ופי כאנון אלתאני מן סנה ב' וכמס סנין לתאריך אלסמכנררי לשטרות ופי גמאר אלול מן סנה אקה ללהגרה חסאב ישמעאל ושלוס על ישראל וכאתבה העי' הצ' דניאל
יבורך מי"י ומישראל

also Januar 1694. Das erste Stück enthält allerlei, was sich auf Ritus und Liturgie bezieht, also z. B. Aufzählung der im Laufe des Jahres zu lesenden Tora-Abschnitte und Haftarat, Bibelverse, die bei verschiedenen liturgischen Anlässen zu rezitieren sind, Gebete, Hymnen und dgl.²⁾. Die andere Hälfte dagegen beginnt mit einer kurzen Ausführung über die Einheit Gottes, worauf dann mehrere bei verschiedenen Anlässen zu rezitierende Segenssprüche folgen, mehrere Kapitel grammatischen Inhalts, über die Autorschaft einzelner biblischer Bücher, eine karäische Traditionskette, sowie ein Kapitel chronologischen Inhalts. Diese zweite Hälfte ist nun einfach der Schrift Elia b. Arons entnommen und zwar haben wir hier vor uns, wie ein Vergleich mit den in Steinschneiders Verzeichnis (p. 50a) mitgeteilten Kapitelüberschriften zeigt, die Kap. 1, 7, 11—22

¹⁾ Ueber Daniel vgl. meine Abhandlung „Die karäische Familie Firuz“ in MGWJ. 1913, 50—55 (= S.-A., p. 11—16) u. 1916, 149—150; über die hier bald zu besprechenden zwei Handschriften ib. 1913, 51—52 (= S.-A., p. 12—13; nach den Ausführungen, die hier folgen, richtigzustellen).

²⁾ Manche Abschnitte dieses Stückes sind mit entsprechenden in Kaleb Afendopolos כתב הרת פתשנן כתב הרת zu vergleichen.

und 26, in ein wenig veränderter Reihenfolge¹⁾. Inwieweit Daniel seine Vorlage etwa geändert oder umgearbeitet hat, könnte nur eine Vergleichung der beiden Texte Aufschluß geben, aber eine solche Veränderung können wir schon aus der Beschreibung in Margoliouth' Katalog feststellen. Die Traditionskette, die auch hier als Jefet b. Zair entnommen bezeichnet wird²⁾, wurde, augenscheinlich von Daniel, bis auf **אליהו הדיין אבן עבד אלולי** fortgesetzt, also bis auf unseren Elia. Dieser soll von Samuel ha-Ma'arabi empfangen haben, was ein grober chronologischer Fehler ist, da Elia mindestens 90 Jahre nach Samuel gelebt hat.

Aehnlich dieser Handschrift ist eine andere, ms. Br. Ms. 725, die ein kar. Gebetbuch nach Ritus Damaskus enthält. Auch dieses wurde von Daniel Feruz geschrieben, aber erst 1700, wie aus der Ueberschrift auf fol. 3a hervorgeht: **זה הספר קדש לה' . . . לכניסת בני מקרא . . . בעיר דמשק . . . הקדישו שוכה בכתיבתו הע' הצ' דניאל יבמ"י ומ"י (= ישא ברכה מאת י"י וצדקה מאלהי ישעו) מתרפא בלא"א משה המלמד נ"ע ותהי השלמת כתיבתו בחדש אלול משנת התת"ס ליצ"י וכו' ³⁾** Es enthält aber nur Gebete für Wochentage, Sabbat, Neumond, Pesach und ausgezeichnete Sabbate, mit allerlei arab. Ueberschriften, die wohl von Daniel herrühren. Am Anfange finden sich nun einige Kapitel über das Gebet und Gotteshaus, die Margoliouth u. d. T. „An Introduction to the Liturgy of the Damascene Karaites“ ediert hat und Daniel zuschreiben möchte⁴⁾. In der Tat aber haben wir,

¹⁾ Nach den Angaben hier sind auch manche Ueberschriften bei Steinschneider zu verbessern, so bei Kap. 12 **ואלאכראם** l. **ואלאכראם**, bei 21 **נסכה** l. **נסכה**.

²⁾ Kat. p. 457b: **אלאן נחתאנ נכתב נסבה אל תורה גדילה ויאדירה עלי: מדרב בני מקרא ישמ' צורם ודלך נקל מן כלאם בנג' המשכיל הפליל הצדיק החסיד החכם הנכון השר הגדול בישראל מר' ורב' יפת בן צעיר תנצביה**.

³⁾ Außerdem noch am Ende, fol. 208b: **שלם בעז' אלהים בחדש: אלול משנת התת"ס ליצ"י . . . והיא שנת אלפים ואחד עשר לשמרות וכו'**.

⁴⁾ JQR. XVIII, 505—527.

wie die Ueberschriften zeigen, wiederum Kap. 4—6 der Schrift Elia b. Arons vor uns¹⁾. Interessant ist es, daß die oben mitgeteilte Stelle über die Grenzzeit des Morgengebets hier lautet²⁾: **וּאָמַא חַדוּד צְלוּתָּהּ בְּקָרְ עַלִּי מֵא קְרִבּוּהָ אֶלְעֶלְמָא וְלִל**: **אֶן חַדְהָא אֶלְךָ**. Daniel hat also den Namen Melammed Fāḏils ganz verwischt³⁾.

So haben wir für die Herstellung des Textes bei einer event. Edition der Schriften Jesaja b. Uzzijas und Elia b. Arons, die meiner Ansicht nach sehr erwünscht wäre, außer den erwähnten vier Handschriften (Berlin, Paris, Kairo, New York; die letzten zwei nur für die Schrift Elias) noch die beiden, von Daniel Feruz geschriebenen Handschriften.

¹⁾ Hier wiederum ist in der Ueberschrift zu Kap. 6 bei Steinschneider **יכרם** in **יכרם** zu verbessern.

²⁾ JQR., l. c., p. 511, l. 7.

³⁾ Ein Eingehen auf den Inhalt dieser Kapitel behalte ich mir für einen anderen Zusammenhang vor. Bemerken will ich aber schon jetzt, daß sich in ihnen vielfach talmudischer Einfluß geltend macht. Als Beispiel sei eine Stelle hervorgehoben (p. 513, l. 20): **וּפִי קְרִיאַת שְׁמֵי יַחְתָּאֵל אֶן יַפְצֵל בֵּין כָּל חַרְפִּין מִתְּשַׁאבְּהִין לִילָא יִכְטַלְחָן וְהָ** **בְּכָל לִבְכָךְ עַל לִבְנִיכֶם עֵשֶׁב בְּשׂוּד אֶרְבֵּי**, zu der Berachot 15b zu vergleichen ist, usw.

Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme.

Von **Jacob Jacobson.**

(Fortsetzung)

5. Kapitel.

Wirtschaftskampf.

Eines solchen Schutzmittels bedurften die polnischen Juden in dem Kampf ums Dasein, den sie mit all den Gewalten zu bestehen hatten, mit denen ihr Wirkungskreis sich schnitt, um der Willkür ihrer adeligen Herren begeben, vor allem aber, um ihre Stellung gegenüber den anderen Wirtschaftsträgern Polens, den städtischen Kaufmannschaften und den Zünften, behaupten zu können.

Diese letzteren waren die geborenen Feinde der polnischen Juden, der Kampf zwischen diesen Gruppen füllt die Geschichte der Juden Polens aus und gibt ihr die Richtung.

Das einfachste Mittel, sich die Konkurrenz der Juden fernzuhalten und sich der Ausbeutung durch sie zu erwehren, war die vollständige Ausschließung von der Niederlassung, die durch die Erwerbung des *jus de non tolerandis Judaeis* gewährleistet wurde. Dies Recht beanspruchten besonders die geistlichen Städte¹⁾ und suchten hauptsächlich die Immediatstädte durchzusetzen, in denen gemeinhin noch

¹⁾ Holsche I. 234 G. T. passim. St. A. Bresl. Rep. 14 P. A. II. 37i I. 286 ff. („Edikt gegen die Juden“ des Krakauer Bischofs Zaluski als Herzogs des später neuschles. Herzogtums Siwierz. 24. 4. 1751.)

ein kräftiger Stamm fremdländischen, meist deutschen Kaufmannstums sich erhalten hatte¹⁾.

Im Posener Kammerdepartement waren allein 22 Städte ohne Juden²⁾, in ganz Südpreußen sogar 42³⁾ — wie auch im Netzedistrikt in 18 Städten Juden nicht geduldet oder nicht vorhanden gewesen waren⁴⁾.

In einigen Städten war es den Juden gelungen, entgegen den Ausschließungsbestimmungen, Fuß zu fassen oder die nur für Jahrmachtszeit erteilte Aufenthaltserlaubnis⁵⁾ zu erweitern, beispielsweise in Warschau⁶⁾, Meseritz, Schwersentz, Fraustadt, Lissa, Schlichtingsheim, Schmiedel, Rawitsch, Zduny und Schrimm⁷⁾, wo die betreffenden Privilegien entweder geradezu aufgehoben oder stillschweigend übergegangen wurden.

Es ist bemerkenswert, daß die Juden gerade die wichtigsten und größten Städte zurückeroberten, und daß sie hierbei eine ganz wesentliche Unterstützung durch die adeligen Großherren und die königlichen Beamten⁸⁾ erfuhren.

¹⁾ „In Westgalizien gibt es eine Reihe kleiner Städtchen, in denen heutzutage trotz der österreichischen Konstitutionen ein Jude nicht einmal übernachten darf. Die Einwohner, die ehemals Deutsche gewesen sind, ziehen vergilbte, deutsch geschriebene Dokumente hervor, in denen geschrieben stand, daß sie von polnischen Königen oder Grundherren das Recht erkauft haben, keine Juden in ihren Mauern zu dulden.“ Ost- und West. XIII. (Berlin 1912) 1092 f.

²⁾ G. T. passim. 1825 waren in der Provinz Posen noch sechs Städte — 4 unter 1000, 2 unter 2000 Einwohnern — judenfrei. Z. XXI. 149 (Manfred Laubert: Die letzten städtischen Privilegien de non tol. Jud. in der Prov. Posen).

³⁾ Krug 48.

⁴⁾ Z. VII. 261.

⁵⁾ Coxe I. 100.

⁶⁾ Fournier 444.

⁷⁾ Meseritz bis Schrimm — G. T. passim. Siehe auch den charakteristischen Paragraphen des Zdunier Privilegs von 1637. Z. V. 205 (A. Henschel: Gesch. d. evang. Gem. zu Zduny).

⁸⁾ D. J. 1793, S. 84. Wutke a. a. O., S. 205.

So hielten sich die Juden in Warschau nur unter Protektorat und Wappen von Adelsfamilien¹⁾; der langdauernde letzte Reichstag kam ihrer Festsetzung sehr zu statten, und dies, trotzdem noch 1775 das Aufenthaltsverbot für die Juden in Warschau und ganz Masovien erneuert worden war²⁾. Der Fraustetter Gemeinde standen in ähnlicher Weise in ihrem Jahrhunderte langen Kampfe um die Aufenthaltsbewilligung die Starosten zur Seite³⁾, natürlich nicht ohne die nötige finanzielle Gegenleistung. Ein Zeitgenosse der letzten Teilung Polens konnte also mit Recht zu dem Urteil kommen, das Vorhandensein oder Fehlen von Juden in Städten davon abhängen, ob „die Bürger mehr oder weniger wachsen, mehr oder weniger stark oder entschlossen, mehr oder weniger freigebig gegen die Staatsbeamten gewesen sind“⁴⁾.

Es war den polnischen Stadtjuden aber nicht gelungen und lag vielleicht auch nicht einmal in ihrem Interesse⁵⁾, sich der Abschließung in besondere Quartiere, in die Ghetti⁶⁾ zu entziehen. Im heutigen Stadtbilde von (Hohensalza. Kempen, Labischin, Lissa, Pinne, Posen und Witkowo u. a.) sind die ehemaligen Ghetti noch deutlich zu erkennen⁷⁾. Die den Juden zugeteilten besonderen Wohnbezirke stellten

¹⁾ Fournier 444.

²⁾ B. M. XIX. 589. Jekel: Pohlens Staatsveränderung. II. 38 f.

³⁾ G. T. 83. Heppner-Herzberg 398 ff.

⁴⁾ Schulz II. 112 („denn in Polen ist kein Recht vorhanden, das nicht durch Geld untergraben werden könnte und nicht durch Geld aufrecht erhalten werden müßte“).

⁵⁾ L. Lewin: Deutsche Einwanderungen in polnische Ghetti. Sonderabdruck aus dem Jahrb. d. Jüd.-Literarischen Gesellsch. IV. (Frkf. a. M. 1907) 12.

⁶⁾ Sternberg: Geschichte der Juden in Polen unter den Piasten und Jagiellonen. (Leipzig 1878) 106 f. führt den Ursprung der poln. Ghetti und der ausschl. chr. Städte auf ein Gesetz Johann Albrechts vom Jahre 1496 zurück.

⁷⁾ L. Lewin a. a. O., S. 12.

eine dem gebundenen Wirtschaftsleben entsprechende Schutzmaßregel der christlichen Kaufleute und Handwerker dar; die Abschließung hatte aber auf jüdischer Seite eine Kräftesteigerung zur Folge und trug sicher sehr viel zur Straffheit des jüdischen Gemeindelebens bei. Auffallender als diese günstigen treten jedoch die ungünstigen Wirkungen der Ghetti hervor — sie leiten sich zur Hauptsache aus der Zusammendrängung vieler Menschen auf engem Raume her.

Da die Juden ihr Wohngebiet nicht erweitern durften, bauten sie ihre Häuser einfach immer mehr in die Höhe. Der Posener jüdische Gemeindevorstand sah sich deshalb im Jahre 1717 zum Erlaß einer Bauordnung genötigt, nach der kein Haus zu eng gebaut und über 3 Stockwerke hoch sein durfte¹⁾. Einen Begriff von der „polizeilichen Einkerkering“ der Juden im Posener Ghetto gewährt eine statistische Aufnahme vom Jahre 1619 — und später wurden die Verhältnisse nicht besser —, wonach u. a. in einem Hause von 3 Stuben 38 Menschen, in einem anderen von 2 Stuben 17, in einem von 5 Stuben (und 1 Laden) 48 Menschen wohnten²⁾. Es muß dabei noch berücksichtigt werden, daß im engen Raum des Ghettos nicht einmal alle Häuser in jüdischer Hand waren. So gab es im Posener Ghetto „christliche Besitzungen“, und auch im Lissaer Judenviertel befanden sich Christenhäuser³⁾.

Eine Begleiterscheinung der Wohnungsnot wie überhaupt der Zusammenpferclung so vieler Menschen auf beschränktem Raum war der „in vielen (hiesigen) Städten herrschende Judengeruch“⁴⁾ und die immer wieder tadelnd hervorgehobene Unsauberkeit der Ghettostraßen und ihrer Häuser⁵⁾. Gegen die elenden, ja Ekel erregenden Zustände

1) Perles 11 und 94. Holsche II. 312.

2) Ztschr. IV. 172.

3) M. VII. 2. Lewin 40.

4) v. Textor 333.

5) Ein abschreckendes Bild von der Verfassung dieser Wohnungen entwirft Mursinna 543.

in den Straßen des Krotoschiner Judenviertels war ein Abschnitt des Krotoschiner Judengesetzes von 1728 gerichtet¹⁾, und die der Hygiene hohnsprechenden Reinlichkeitsverhältnisse im Posener Judenviertel waren schon unter polnischer Herrschaft kein geringeres Ärgernis als in südpreußischer Zeit²⁾.

Daß in Posen zur Instandhaltung der Straßen, der Schornsteine und des Brunnens jährlich 7 Straßenaufseher gewählt wurden³⁾, erscheint bei der Menge der dortigen Juden und der Schwierigkeit der Verhältnisse als eine höchst unzulängliche Maßnahme.

Eine weitere Folge der Wohndichtigkeit waren die unaufhörlichen Brände der aus Holz gebauten⁴⁾ Städte und Ghetti, die immerwährend Anlaß zu Zwistigkeiten zwischen Juden und Bürgerschaft gaben. Es brannte beispielsweise das Posener Ghetto ganz oder teilweise nieder 1447, 1468, 1536, 1590, 1613, 1717, 1764 und 1803⁵⁾.

Im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts wurden von Bränden stark getroffen die Judenschaften von Kalisch, Krotoschin, Peysern, Schrimm, Gnesen, Kurnik und Grätz⁶⁾; kurz vor der Besitznahme waren Lissa (1790), Kalisch und Bojanowo (1791) durch Feuersbrunst schwer heimgesucht worden⁷⁾, im Jahre 1793 Kopnitz, Storchnest und Czerniejewo⁸⁾. Im Jahre 1794 war ein großer Brand in Rogasen⁹⁾

¹⁾ Ms. LI. (Preßburg 1907) 367.

²⁾ Perles 113 (Reskript d. Pos. Kammer v. 22. 4. 1794) Z. XXII. 173.

³⁾ Z. XI. 131.

⁴⁾ Der Mangel an erreichbarem Kalk und Feldsteinen ließ das Holz in Polen zum bevorzugten Baumaterial werden. Ziekursch in seiner Kritik von Bär: Westpreuß. unt. Frdr. d. Großen, Göttingische Gelehrte Anzeigen. CL XXIII. (1911) 301 f.

⁵⁾ Perles 11, 13, 18, 30, 50, 92 und 116.

⁶⁾ Perles 90. ⁷⁾ D. J. 1793, S. 462.

⁸⁾ D. J. 1793, S. 419 und 504.

⁹⁾ St. A. Pos.: Wongrowitz C. 12. Bl. 4.

und im Jahre 1795 brannten in Larsk im Petrikauer Departement 58 Judenhäuser nieder und in der Kleinstadt Lubasch 12¹⁾.

Abgesehen davon, daß nach solchen Bränden die Frage der Brandstiftung die Gemüter erhitzte, lag in ihnen deswegen eine Quelle ewiger Spannungen zwischen Bürger- und Judenschaft, weil sie Bestrebungen zur Grenzverschiebung zwischen den beiden Wohnbezirken Vorschub leisteten.

Die Abgeschlossenheit der Ghetti war zu Beginn der südpreußischen Zeit schon vielfach durchbrochen²⁾, und überall ist das Streben zur Ansiedelung an dem geschäftlich so wichtigen Marktplatz, auf den oft die Judenstraße mündete³⁾, sichtbar und im Gange.

In Borek⁴⁾ wohnten die Juden teils im eigenen Bezirk, teils zwischen den Christen, in Kobylin⁵⁾ wohnten sie ebenfalls zwischen den Christen, aber nicht am Ringe, in Jutroschin⁶⁾ und Kurnik⁷⁾ hatten sie zur Zeit der Besitznahme Häuser am Ringe in Besitz⁸⁾, in Krotoschin⁹⁾ hatten sie

1) Geh. St. A. Rep. 96 242 A. v. III 87. Diese Feuersbrünste zusammen mit mangelndem Verständnis haben sehr viel zur Vernichtung der archival. Schätze der jüd. Gemeinden beigetragen. Warschauer: Die städt. Archive in der Provinz Posen. XI. Nach Angabe des Gnesener Steuerrats Rhau besaßen in der Inspektion Gnesen nur die Gnesener Gemeinde Archival. und zwar ein Buch über die Wahl der Aeltesten von 1695, ein Schuldenverzeichnisbuch von 1734 und ein Einnahme- und Ausgabebuch von 1768. Neustadt a. Warthe muß damals ein Beschneidungsbuch, das bis mindestens 1755 zurückging, besessen haben. Ortsch. Nr. 806, Bl. 6).

2) Die von J. Landsberger — M. VII. 1 f. — gemachte Zusammenstellung kann erweitert werden durch Hinzufügung von Schrimm. G. T. 114 und 125 f. Siehe auch A. G. Eph. VIII. 16 (Birnbaum-Lindenstadt).

3) Lewin: Deutsche Einwanderungen in poln. Ghetti. 12.

4) G. T. 97. 5) G. T. 98. 6) G. T. 107. 7) M. VII. 2.

8) Andererseits war im Privilegium von Jareszewo noch ausdrücklich der Erwerb von Häusern am Ringe verboten worden. G. T. 98. 9) G. T. 106.

sich am Ringe und den Hauptstraßen eingemietet, zahlten dafür aber bebeutend höhere Miete als die Christen, in Koschmin¹⁾ hatten sie zwar keine christlichen Häuser in Besitz, dafür aber Kramladen unter dem Rathaus. In Kalisch hatte der jüdische Arzt, Hofrat Dr. med. Meyer, 2 Häuser am Ringe²⁾, an dem aber kein Handwerker geduldet werden sollte. In Rawitsch³⁾ wohnten durch Begünstigung der Grundherrschaft auch einige Familien außerhalb der für die Juden bestimmten zwei Gassen, auch in Lissa hatten⁴⁾ die Juden im Laufe des 18. Jahrhunderts — begünstigt durch die großen Brände — die Grenzen des Ghettos ein wenig überschritten, und sogar in Posen, wo der Magistrat mit Argusaugen über den Juden wachte, und ihre „polizeiliche Einkerkung“⁵⁾ mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten suchte, war es 20 anscheinend reichen⁶⁾ Familien doch gelungen, sich außerhalb des Judenviertels anzusiedeln. In den meisten adeligen Städten der Meseritzer und der Peysernschen Inspektion durften die Juden ebenso wie in Zirke nach Genehmigung der Grundherrschaft überall wohnen⁷⁾.

Innerhalb der eigenen Wohnbezirke sollte sich der jüdische Handel abspielen⁸⁾ und nur zu Marktzeiten das Feilbieten der Waren außerhalb derselben erlaubt sein.

Die Sicherung eigener Kauf- und Verkaufsmöglichkeit suchte die christliche Kaufmannschaft weiterhin durch

1) G. T. 110.

2) „Und ein Vorwerk vor der Stadt, und es wird gar nicht darauf gesehen, ob er ein Jude ist, sondern nur, ob er ein guter, rechtschaffener Mensch ist.“ Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. III. 51.

3) Ortsch. Nr. 1177.

4) Lewin 9 und 136 ff.

5) Z. VIII. 325 (Stadtphysikus Sobernheim Posen 24. 9. 1797).

6) M. VII. 8. Nach Behauptung des Posener Magistrats (29. 5. 1795) waren die außerhalb des Judenviertels Wohnenden meist Fremde. Ebenda, S. 4.

7) M. VII. 1 f. A. VIII. 1a Bl. 108. A. VIII. 5 Bl. 74.

8) Bär II. 641 (Schneidemühl).

Vorkaufsrechte der einheimischen Christen auf den auch den Juden geöffneten Märkten zu verstärken¹⁾.

Ein allgemeines Vorkaufsrecht bestand in Brätz²⁾; in Lissa³⁾ durften Wolle und Leder erst 2 Stunden nach Marktbeginn von Juden gekauft werden, in Obersitzko⁴⁾ war den Juden und fremden Kaufleuten der Kauf der Wolle erst 3 Stunden nach Marktbeginn gestattet, in Schmiegel⁵⁾ gar erst nach 6 Stunden. Und hier wie in Lissa⁶⁾ und früher auch in Zirke⁷⁾ war ihnen zur Zeit der Schur jeder Wollaufkauf bis auf kleine Säcke von höchstens 6 Stein⁸⁾ gänzlich verboten. Ja, noch im Jahre 1802 hatten Fraustadt, Lissa, Wollstein und Meseritz je 2 Wollmärkte erhalten, auf denen erst am Nachmittag des dritten, des letzten Tages, die Juden zum Handel zugelassen werden sollten⁹⁾.

In ähnlichen Bahnen ging die Beschränkung des jüdischen Handels — im ganzen oder teilweise — nur auf Jahrmarktszeit, wie in Buk¹⁰⁾, Bensen¹¹⁾, Gnesen¹²⁾ und Ritschenwalde¹³⁾ und ursprünglich auch in Krotoschin¹⁴⁾, und ebenso die Bestimmung des Peyserschen¹⁵⁾ Fleischerprivilegs, daß die Juden nur am Dienstag Fleisch verkaufen sollten, oder die von Lissa¹⁶⁾, wo ihnen dies nur am Donnerstag verboten

¹⁾ Ein solches Vorkaufsrecht bestand auch in Gollantsch im Netzedistrikt. Z. VII. 227.

²⁾ G. T. 123.

³⁾ Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a III. 58 f.

⁴⁾ A. VIII. 24 Bl. 45.

⁵⁾ G. T. 91.

⁶⁾ Lewin 11. G. T. 88.

⁷⁾ G. T. 79.

⁸⁾ Ein Stein = 24 Pfd.

⁹⁾ Südpreußische Unterhaltungen I. Nr. 17, S. 277 vom 27. 2. 1802. Meldung vom 23. 1. 1802.

¹⁰⁾ In Buk, wo keine Juden wohnen durften, waren Juden ausdrücklich nur zur Jahrmarktszeit zugelassen. G. T. 82.

¹¹⁾ Tuchmacherprivileg G. T. 77.

¹²⁾ Kürschnerprivileg G. T. 117.

¹³⁾ Tuchmacherprivileg G. T. 113.

¹⁴⁾ G. T. 105.

¹⁵⁾ G. T. 95.

¹⁶⁾ Lewin 10.

war. Am radikalsten waren Festsetzungen wie in Brätz¹⁾, wo Kürschner-, Tuchmacher- und Fleischerprivileg jeden jüdischen Handel auf ihrem Gebiete ausschlossen, oder wie die der Bäckerprivilegien von Meseritz, Schwerin und Obersitzko²⁾, die einfach das Brotbacken zum Verkauf verboten.

Den Detailhandel suchte man durch das Verbot, nach der Elle zu verkaufen zu hindern, z. B. in Schwerin, Lissa, Krotoschin und Bentschen³⁾, dem Mäklertum durch strenge Maßnahmen beizukommen⁴⁾ und alle Verstöße gegen die verbrieften Rechte der städtischen Kaufmannsgilden durch schwere Geldstrafen zu ahnden. Die Beschwerden über unberechtigte Eingriffe der Juden in den geschützten Handel der Christen und die darüber anhängig gemachten Prozesse nahmen kein Ende. Gütliches Einvernehmen, wie es sich darin kundgibt, daß Juden und Christen eine Firma gemeinsam gründeten⁵⁾, ist eine Seltenheit. Noch kurz vor Beginn der südpreußischen Zeit wurden die Posener Juden angewiesen, ihren Wohn- und Handelsbezirk nicht zu überschreiten und der Stadt jährlich 2000 Gulden zu zahlen⁶⁾, aber die Spannung zwischen christlicher und jüdischer Kaufmannschaft blieb unbehoben; denn gleich nach Beginn der neuen Herrschaft war die Posener Kaufmannschaft — ebenso wie die von Rawitsch — auf dem Plan mit Eingaben gegen den ihnen abträglichen Handel der Juden⁷⁾.

Gegen die gleiche Ausgestaltung jüdischen Handelsbetriebs, gegen die die Kaufmannschaft sich wandte, gegen Hausieren und Aufkauf, wandten sich auch die Zünfte,

1) G. T. 78.

2) G. T. 72, 74 und 78.

3) G. T. 73, Lewin 10, G. T. 105 und 77.

4) Siehe z. B. Lewin 12 ff.

5) Bloch 611 (Rawitsch).

6) Jaffé 22.

7) D. J. 1793., S. 531 ff.

die durch diese Gepflogenheiten schwer geschädigt wurden. In diesem Sinne lauten die Artikel des Schuhmacher-, Fleischer- und Schneiderprivilegs in Schwerin a. W.¹⁾, die Privilegien der Schuhmacher in Birnbaum, Grätz und Ritschenwalde, die der Fleischer in Jutroschin und Schrimm und die der Posamentierer in Fraustadt²⁾. Das Judenprivileg von Neustadt bei Pinne gestattete Lederaufkauf nur mit Genehmigung des Schuhmachergewerbes und in Bentschen durften die Juden nur für die Herrschaft und die Edelleute Wolle aufkaufen³⁾.

Waren diese Bestimmungen nur gesunde Maßnahmen gegen unbequeme jüdische Handels- und Handwerksgebarungen, so hatte die Anordnung, daß Juden nicht für Christen arbeiten sollten, wie wir ihr ursprünglich in Bojanowo⁴⁾, Krotoschin⁵⁾, Gnesen⁶⁾ und Schrimm⁷⁾ begegnet, zwar auch im zünftlerischen Ideenkreis gelegen, aber doch nur das höchste Maß wirtschaftlicher Hilflosigkeit gezeigt und der gesunden Entwicklung denn auch weichen müssen. In Bojanowo und Krotoschin war diese Bestimmung einfach nicht mehr beachtet, in Schrimm und Gnesen durch Abgaben an das christliche Gewerk abgelöst worden⁸⁾.

Es will, verglichen mit so weitgehenden Anordnungen, wenig besagen, daß in Kobylin die jüdischen Schneider und Hutmacher nur mit Einwilligung des christlichen Ge-

¹⁾ G. T. 73 f.

²⁾ G. T. 74, 85, 113, 107, 114 und 85.

³⁾ G. T. 76 und 77.

⁴⁾ D. J. 1793, S. 612 (Allgemein).

⁵⁾ G. T. 105 (Schneider und Kürschnerprivileg).

⁶⁾ G. T. 116 (Schneider).

⁷⁾ G. T. 114 und 127 (Schneiderprivileg).

⁸⁾ Die Beschwerde der Krotoschiner Schneider und Kürschner, daß die Juden für Christen, und zwar wohlfeiler, arbeiteten, hielt der dortige Steuerrat Hoffmann für unerheblich, da dem Publikum nicht zugemutet werden könnte, seine Arbeit bei den Christen teurer zu bezahlen. G. T. 106.

werks, und in Lissa die jüdischen Schneider überhaupt keine Gesellen halten dürfen, und daß in Bentschen nach dem christlichen Kürschnerprivileg von 1770 ein zuziehender jüdischer Kürschner erst ein Probestück auf dem Schloß ablegen mußte¹⁾, da dies alles berechnete Versuche der christlichen Zünfte waren, die allgemeinen Schutzmaßregeln der Zunftverfassung auch auf die Juden auszudehnen.

In den meisten von ihnen stark betriebenen Handwerken hatten die Juden eigene Zünfte gegründet, die nach dem Muster der deutschen Zunftverfassung eingerichtet, in einem ähnlichen Verhältnis zu Gemeinde und Religion, wie jene zu Stadtverwaltung und Kirche standen²⁾. Wo sich jüdische Handwerker nicht in eigenen Zünften zusammengefunden hatten, scheinen sie sich einer am Ort bestehenden, andersgearteten jüdischen Zunft angeschlossen zu haben. So waren beispielsweise in Gnesen die jüdischen Handschuhmacher, Posamentierer und Schmuckler der jüdischen Schneiderzunft und ihrem Verhältnis zur christlichen Zunft unterworfen³⁾ und in Wreschen⁴⁾ hielten sich die jüdischen Kürschner zur jüdischen Fleischerzunft. Andererseits traten im wirtschaftlichen Wettbewerb auch jüdische Zünfte mit den üblichen Mitteln des Privilegienkampfes gegeneinander auf: so hatte das Privileg, das die jüdischen Kürschner Lissas im Jahre 1764 erhielten, seine Spitze gegen die Lissauer jüdischen Schneider⁵⁾.

Innerhalb der jüdischen Zunft aber herrschte genau dasselbe vorsichtige Streben nach Niederhaltung der Kon-

1) G. T. 98, 88 und A. VIII. 24, Bl. 38.

2) Beispielsweise hatten die jüdischen Fleischer in Lissa ihre eigene Synagoge und 1772 die dortige jüd. Schmuckler- und Schneiderzunft ihren eigenen Rabbiner. Lewin 23.

3) A. VIII. 27 Nr. 2 und 7.

4) G. T. 120.

5) Lewin 94.

kurrenz wie in der christlichen Zunft. Als Beispiel möge dafür die Gnesener jüdische Schneiderzunft gelten. Dort durfte kein Unverheirateter das Handwerk selbständig treiben, erst 4 Wochen vor der Hochzeit konnte der Meistertitel erworben werden. Heiratete ein Geselle, der Gnesener war, eine Gnesenerin, so hatte er dem Starosten und der jüdischen Zunft je 18 Gr. zu entrichten, waren beide von auswärts, so war das Dreifache zu zahlen. Erst 2 Jahre nach der Hochzeit durften Geselle und Lehrling angenommen, überhaupt nicht mehr als 1 Geselle und 1 Lehrling beschäftigt werden, es sei denn, daß 2 oder 3 Söhne bei ihrem Vater arbeiteten¹⁾.

Die jüdischen Zünfte mußten sich den allgemeinen Zunftbestimmungen ebenfalls unterwerfen und wie die nicht in Zünften zusammengeschlossenen jüdischen Handwerker in ein Verhältnis zu den christlichen Innungen treten, das, obwohl selbständig, doch als „halbzünftig“²⁾ bezeichnet werden kann und das sehr oft mit besonderen Abgaben verbunden war.

Die jüdischen Kürschner in Neustadt bei Pinne, die Goldschmiede in Lissa, die Tuchmacher in Santomischel mußten sich bei den entsprechenden Zünften einkaufen³⁾. Die Nachricht, daß die Juden in Czempin in die Kürschner-, Fleischer- und Schneiderzunft aufgenommen wurden⁴⁾, ist eben auch nur dahin zu verstehen, daß sie gegen Entrichtung der Gewerksgebühren ihr Handwerk betreiben durften, nicht

¹⁾ A. VIII. 27 Nr. 7 (Priv. v. 25. 10. 1793) und die — beim Gnesener Brüderverein aufbewahrten — Tekanoth (Statuten) d. jüd. Schneiderzunft vom 21. 2. 1782. Siehe auch den Aufsatz von W. Feilchenfeld: Eine Innungsordnung für die jüdischen Handwerker in Poseo. Z. X. 310 ff.

²⁾ Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a III. 52 (Zimmermann bei der Beschreibung von Kalisch).

³⁾ G. T. 76, 88 und 115.

⁴⁾ G. T. 109.

aber etwa dahin, daß jüdische Lehrlinge bei christlichen Zunftmeistern in die Lehre genommen wurden. In Zirke mußten die jüdischen Schneider alle Gewerkslasten tragen¹⁾, in Peysern waren die jüdischen Kürschner zu einem Anerkennnisgeld an die christliche Zunft verpflichtet, in Pinne mußte jeder jüdische Schneider ursprünglich 4, später 6 Pfund Wachs an die christliche Zunft entrichten, in Kobylin²⁾ 15 Pfund Wachs³⁾, in Schrimm 12 Pfund und 18 Fl., in Santomischel jeder jüdische Schneider 1 Fl., 18 polnische Gr. und 1 $\frac{1}{2}$ Pfund Wachs. In Borek und Koschmin mußten die jüdischen Kürschner ebenfalls 10 Silbergroschen für Wachs bezahlen, in Obornik bezahlten die jüdischen Schneider 6 Fl. an die katholische Kirche laut Schneiderprivileg und in Gnesen⁴⁾ 50 Tympfen⁵⁾ an die christliche Schneiderzunft, und in Kalisch⁶⁾ mußten die jüdischen Schneider dem christlichen Gewerk ebenfalls eine Abgabe leisten. In Krotoschin⁷⁾ wurde der Tuchmacherzunft für die Handelserlaubnis 1 Mark bezahlt.

1) G. T. 79.

2) G. T. 95. Lewin: Geschichte der Juden in Pinne (Kempen 1909) 6. G. T. 99.

3) Das Wachs wurde zu kirchlichen Zwecken, für geweihte Kerzen, verwandt.

4) G. T. 128, 115, 96, 100, 112 und 117.

5) Die Tympfe, unter Wladislaus IV. von den Gebrüdern Timpe (Tympf) hergestellten Münzen, erhielten in Preußen den festen Kurs von 18 Groschen und liefen in Polen noch bis zur Zeit Stanislaus Augusts um, wo die letzten für 27 Kupfergroschen eingelöst wurden. Max Kirmes: Einleitung in die poln. Münzkunde. Z. V. 151.

6) Complonation von 1753. A. VIII. 5 Bl. 5.

7) G. T. 106.

(Schluß folgt)

Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen des Menschen.

Herrn Prof. Dr. Brann zum 70. Geburtstage.

Von V. Aptowitzer.

(Schluß)

52. Als Gott seine Lehre der Welt offenbaren wollte, begannen die Berge mit einander zu streiten. Jeder nahm für sich das Recht und das Verdienst in Anspruch, Stätte der Torahgesetzgebung zu werden. Jeder hielt sich für würdig dieser Auszeichnung, dieses Vorzuges. Nur der Sinai schwieg in seiner Bescheidenheit, überzeugt: er sei der großen Auszeichnung nicht würdig. Gott aber verschmähte den stolzen Karmel und den ragenden Tabor, die ihre Plätze verließen und über Meere herbeieilten, und erwählte den demütigen Sinai zur Stätte der Offenbarung¹⁾.

¹⁾ Mech. zu Ex. 19, 18 und 20, 2; Mech. ed. Hoffmann S. 101. Megillah 29 a, Gen. r. XCIX 1, Mid. Ps. 68 § 9, Pes. r. Kap. 7 27 a, Num. r. XIII 3 51 d, Jalamdena in Jal. Richter § 47, Targum zu Richter 5, 5 [Kod. Reuchlin ed. Lagarde S. X—XI], Midrasch zum Dekalog in Beth ha-Mid. I S. 66.

Die Ausführung im Targum ist besonders interessant. Hier begründen die Berge ihre Ansprüche, und zwar mit Argumenten, die sonst nicht bekannt sind: „Der Tabor, der Hermon und der Karmel stritten mit einander. Jeder von ihnen behauptete: „Auf mir wird die Schechina ruhen, ich bin dessen würdig.“ Der Tabor sprach zum Hermon: „Auf mir wird die Schechina ruhen, denn in der Vorzeit, als die Flut zur Zeit Noahs war, wurden alle Berge mit Wasser bedeckt; aber an meinen Gipfel und meine Hänge reichte das Wasser nicht heran. Ich bin höher als alle Berge.“ Darauf erwiderte der Hermon und sprach zum Tabor: „Auf mir wird die Schechinah ruhen. Denn als Israel im Begriffe war, durchs Meer zu gehen, da war ich mächtig und auf mir gingen die Israeliten, ohne daß Wasser auf ihre Kleider kam.“ Der Karmel aber schwieg und stellte sich zwischen das Meer und das Festland,

Eine Parallele dazu bietet die muhammedanische Legende: „Amr b. Asi ging mit el-Mukaukis am Fuße des Mukattam spazieren, da fragte ihn Amr: wie kommt es, daß dieser euer Berg kahl ist und nichts darauf wächst wie auf den Bergen von Syrien? wie wäre es, wenn wir unten an demselben einen Fluß (Kanal) aus dem Nil her-

indem er dachte: wird die Schechinah auf dem Meere ruhen, so werde ich dabei sein; wird die Schechinah auf dem Festlande ruhen, so werde ich dabei sein.“ Von diesen Behauptungen des Tabor und des Hermon ist sonst in der Agada keine Spur vorhanden.

Was den Tabor anlangt, so gilt es in der Agada bloß, daß Palästina im allgemeinen von der Flut verschont blieb. Vgl. Zebachim 113 b; Gen. r. XXXIII 6; Lev. r. XXXI 10; Cant. r. zu 4, 15 und 4, 1; Pirke R. Elieser Kap. 23. Vgl. auch Jon. zu Gen. 8, 11. Die Sage hat auch die christliche Legende herübergenommen. Vgl. Ephraem bei Lagarde, Materialien I S. 78, 80; Schatzhöhle S. 23; christliches Adambuch ed. Dillmann S. 10 b. Bei den Muhammedanern tritt Mekka an die Stelle von Palästina; vgl. Grünbaum, Neue Beiträge S. 80.

Was aber die Behauptung des Hermon betrifft, so widerspricht sie nicht bloß der sonstigen allgemeinen Anschauung der Agada, die die Israeliten auf dem Boden des Meeres ziehen läßt [vgl. die Stellen oben Num. 47], sondern wird von ihrem Gewährsmann selbst widerlegt, der an einer anderen Stelle dasselbe vom Karmel behauptet. Zu Jer. 46, 18 heißt es in einem Zusatze, der ebenfalls im Namen des jerusalemischen Targums angeführt wird [Kod. Reuchlin ed. Lagarde S. XXXVI] wie folgt: „und wie der Karmel, der ins Meer kam, und auf dem die Israeliten im Trockenen gingen durchs Meer“. Da diese Angabe dem Bibeltext entspricht וכרמל בים יבוא so ist in der erstangeführten Stelle gewiß Karmel für Hermon zu setzen; vgl. auch Megillah 29a und Jelamdenu in Jal. Richter § 47, die mit dem Targum Jer. in bezug auf die Pointe — die Belohnung des Tabor und des Karmel — übereinstimmt. Im Jelamdenu heißt es aber, daß diese beiden Berge zur Zeit der Offenbarung ins Meer kamen; vgl. auch die Stelle in Megillah. Im Dekalog-Midrash wird ebenfalls der Hermon erwähnt. Dort streitet er mit dem Sirjon (!) — also mit sich selbst; vgl. Deut. 2, 9. Es muß wohl heißen Tabor oder Karmel.

leiteten und ihn mit Palmen bepflanzten? El-Mukaukis antwortete: Wir finden in den Büchern, daß er mit Bäumen, Kräutern und Obst bewachsen war, wie nur einer der Berge, und es wohnte dort el-Mukattam b. Misr, b. Peisar, b. Ham, b. Nuh; in der Nacht, als Gott mit Moses redete, offenbarte Gott den Bergen: siehe ich will mit einem von meinen Propheten auf einem Berge von euch reden. Da erhoben sich alle Berge und streckten sich einer noch höher als der andere, mit Ausnahme des Berges von Jerusalem, denn dieser nahm ab und verkleinerte sich selbst; da redete Gott zu ihm: warum tust du dies? er wußte es freilich selbst am besten. Er antwortete: aus Hochachtung und Ehrerbietung gegen dich, o Herr! Da befahl Gott den Bergen, daß jeder ihm etwas von seinen Pflanzen abgeben solle, und der Mukattam war so freigiebig, daß er ihm alle seine Gewächse hingab, so daß er selbst blieb, wie du siehst. Da sprach Gott zu ihm: siehe, ich will dir für das, was du getan hast, einen Baum des Paradieses oder einen Steckling des Paradieses geben“.

53. Bei der Offenbarung am Sinai erbehte die ganze Welt¹⁾.

54. Als Gott am Sinai sprach: „Du sollst nicht den Namen des Ewigen, deines Gottes, zum Nichtigen anrufen“ (Ex. 20,7), da erbehte die ganze Welt²⁾.

55. Als Gott seine Lehre Israel verkündete, da erbehte Himmel und Erde, flohen Meere und Flüsse, wankten Berge und Hügel und alle Bäume beugten sich³⁾.

¹⁾ Mech. zu Ex. 20, 2; Mech. des R. Simon S. 102; Pes. r. Kap. 20 95 a; Seder Eliah r. Kap. 2 S. 13.

²⁾ Toseftah Sotah VII 2, Schabuoth 39 a.

³⁾ Pirke R. Elieser Kap. 41. Genau derselbe Wortlaut in Mechilta ed. Hoffmann S. 102. Daraus ergibt sich: 1. daß Lurjas Emendationen im Pirke nicht berechtigt sind, und 2. daß die Stelle nicht der Mechilta des R. Simon angehört.

Auch die muhammedanische Legende erzählt: „Als Moses das Gesetz der Gesetzestafeln kundgab, da bewegten sich alle Berge, Bäume und Felsen hin und her und daher stamme der Gebrauch der Juden, beim Lesen der Torah den Kopf hin und her zu bewegen¹⁾).

56. Nach einer anderen Agadah äußerte sich der Eindruck der Offenbarung auf die Natur darin, daß sie in atemloser Stille und Unbeweglichkeit verharrte. „Kein Vogel sang oder flog, kein Rind brüllte, das Meer rauschte nicht — alle Geschöpfe schwiegen, sogar die Ofanim und Serafim²⁾).

57. Als Moses vor Gott sprach: „Siehe, ich bin von unbeschnittenen Lippen, da erbebten alle Geschöpfe der Welt und sprachen: Wenn Moses dies von sich sagt, was soll nun von uns gelten³⁾).

58. 400 Eingänge waren im Palaste des Pharaos und an jedem Eingange standen Löwen, Bären und andere wilde Tiere, die Fremden den Eintritt wehrten. Als aber Moses und Ahron kamen, da versammelten sich alle, leckten ihnen die Füße und geleiteten sie zum Gemach Pharaos⁴⁾).

59. Am Eingange zum Palaste des Königs standen zwei junge Löwen, die jedem den Eintritt verwehrten, der nicht vom Könige gerufen wurde. Als die Löwen aber Moses und Ahron erblickten, ließen sie sie ungestört hineingehen, jubelten und liefen ihnen nach, wie ein Hund seinem nach langer Abwesenheit zurückkehrenden Herrn⁵⁾).

60. Als Korah sich gegen Moses auflehnte, stiegen Sonne und Mond vom Rakiah in den Zebul hinauf und

1) Grünbaum, Neue Beiträge S. 168.

2) Ex. r. XXIX g. Ende.

3) Othioth d' R. Akiba ed. Wertheimer S. 49, Beth ha-Midr. III 43.

4) Jalkut Ex. § 181 aus unbekannter Quelle.

5) Sefer ha-Jaschar ed. Prag 94 b, Jalkut, Ex. § 176 Ende aus דברי הימים הארוך. Vgl. Beth ha-Midr. II 8.

sprachen zu Gott: „Herr der Welt, wenn du dem Sohne Amrams Recht verschaffst, dann werden wir aufgehen; wenn nicht, so wollen wir nicht aufgehen.“ Gott zwang sie aber, ihre Bestimmung zu erfüllen¹⁾.

61. Als Moses den Befehl erhielt, den Berg Nebo zu besteigen, um dort aus dem Leben zu scheiden, da kamen alle Mächte, die verborgenen und die offenbaren, um den Mann Mose zu verherrlichen. Das Meer rühmte ihn sieben Mal, indem es seine Wunder aufzählte. Der Himmel rühmte ihn sieben Mal, die Erde rühmte ihn sieben Mal, das Feuer rühmte ihn sieben Mal, die Wolken rühmten ihn sieben Mal²⁾.

62. Beim Ableben Moses weinten die Himmel und sprachen: „Geschwunden ist der Fromme von der Erde“ (Michah 7,2); die Erde weinte und sprach: „Und der Redliche unter den Menschen ist nicht mehr“ (Michah das.). Sonne und Mond, Sterne und Sternbilder und alle Ordnungen der Schöpfung weinten und sprachen: „Der Gerechte ist geschwunden“ (Jes. 57,1)³⁾.

63. Wer lässig ist in der Trauerklage um einen Gelehrten, der verdient lebendig begraben zu werden, wie es heißt (Jos. 24,30): „Und sie begruben ihn nördlich des Berges Gaasch“, das lehrt, daß der Berg gegen sie heranstürmte, um sie zu töten⁴⁾.

64. Jischbi, der Bruder Goliaths, hatte Dawid gefangen genommen (vgl. Nr. 65) und wollte ihn auf grausame Weise töten, da entstand in der Erde eine Vertiefung und nahm Dawid auf⁵⁾.

¹⁾ Nedarim 39 b, Synhed. 110 a.

²⁾ Munk, Des Samaritaners Marqah Erzählung über den Tod Moses S. 42 ff.

³⁾ Deut. r. Ende, Beth ha-Mid. I 129, VI 78.

⁴⁾ Sabbath 105 b unten. Eine andere Deutung dieses Josua-verses in Ruth r. Proömium § 2, Koheleth r. VII 1, Mid. Sam. XXIII 7.

⁵⁾ Synhed. 95 a. Vgl. Beth ha-Mid. IV 140, VI 107. — Aus späterer Zeit ist folgende Legende besonders bekannt. Die Mutter

65. Dawid wurde vom Satan in der Gestalt eines Hirsches in das Philisterland gelockt, wo ihn Jischbi, der Bruder des Goliath, gefangen nahm. Von dieser Notlage seines

R. Jehudas des Frommen aus Regensburg wurde einmal von einem vorüberfahrenden Wagen so hart an eine Wand gedrängt, daß sie in Gefahr war, erdrückt zu werden. Da wich die Wand zurück und machte ihr Raum. Nach einer anderen Version war es R. Jehuda selbst, dem die Gefahr drohte, und der dadurch gerettet wurde, daß die Wand sich öffnete und ihn aufnahm. Vgl. darüber A. Epstein, R. Samuel der Fromme (Ha-Goren IV, Sonderabdruck) S. 6 Anm. 10.

Dieses Motiv — die Erde, ein Felsen, öffnet sich, um einen Bedrängten aufzunehmen, oder um einen Frevler zu verschlingen — ist in der muhammedanischen Legende häufig. Einige Beispiele:

1. Ein Kurde, namens Hajun, hat Nimrod den Rat gegeben, Abraham zu verbrennen. Zur Strafe dafür wurde er von der Erde verschlungen. Grünbaum, Neue Beiträge S. 91, 93.

2. Sie ließ sich daher von Amram ein Kästchen schicken, legte Moses hinein und trug es gegen Mitternacht nach dem Nile. Sie kam aber an einer Wache vorüber, ward angehalten und gefragt, was das Kästchen enthalte, das sie unter dem Arme trug. In diesem Augenblicke spaltete sich die Erde zu den Füßen des Soldaten, der hier Wache hielt, und verschlang ihn bis zum Halse. Lasse diese Frau ungestört ihres Weges gehen, ließ sich dann eine Stimme aus der Erde vernehmen, und dein Mund nie aussprechen, was deine Augen gesehen, oder du bist des Todes! Weil, Biblische Legenden der Muselmänner S. 135.

3. Dem Nebi Salech (Kuran VII 71 ff.) haben die Leute von Thamud seine Kamelin aufgegessen. „Als sie aber ihr Junges verfolgten, floh es zu dem Felsen, von dem es geboren war. Da öffnete sich ihm der Fels. Sofort ging es in ihn hinein. Der Fels schlug hinter ihm zusammen.“ Hans Schmidt und Paul Kahle, Volkserzählungen aus Palästina [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Heft 17]. S. 5 Nr. 4. Vgl. das. S. 7 Nr. 4 f. —

Die Geburt der Kamelin wird das. Nr. 2 folgendermaßen erzählt: Die Leute, die Nebi Salech bekehren wollten, forderten von ihm ein Wunder. „Er sollte ihnen eine Kamelin hervorbringen, die wie Smaragd sei — also grün und gelb und alle Farben sollen an ihr sein. Sie standen vor einem Felsen, etwa zehnmal höher als ein Speer. Da rief er seinen Herrn an, und siehe da — der Felsen fing an sich zu winden und zu ächzen wie eine Gebärende.

Herrn wurde Abischaj, der Feldherr Dawids, durch eine Taube verständigt, die vor ihm mit ihren Flügeln schlug¹⁾.

66. Als Dawid auf der Flucht vor Saul sich in einer Höhle verborgen hatte, wob die Spinne, auf Gottes Geheiß, ihr Gespinnst am Eingange derselben. Als nun Saul an die Höhle kam und das Gespinnst sah, sagte er: „wenn er da hineingegangen wäre, so hätte er das Spinnengewebe zerissen, und so ging er weiter“²⁾.

Und eine Kamelin und ihr Junges kamen aus dem Felsen hervor, genau von der verlangten Art.“ Dies erinnert an die Geburt des Armilos von der steinernen Jungfrau. Und auch Armilos ist buntfarbig: die Augen rot, das Haar goldfarben — also gelb, die Füße grün. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß dieser Zug der Armilóssage eine Verbindung der Vergilsage mit dieser alten arabischen Erzählung darstellt. Über diesen Zug der Sage von Armilos vgl. Beth ha-Mid. II 55—56, 60; III 80; IV 124; Pirke Hechaloth ed. Wertheimer Kap. 39; Botte Midraschot ed. Wertheimer II S. 29 (= Zerubabel ed. Konst.). Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien, S. 332, verweist auf die Vergilsage; vgl. dazu auch Kaufmann, Monatsschrift 1896, S. 136. Aber die Vergilsage deckt nicht ganz diesen Zug. — Über die Deutung des Namens ארמילום vgl. die Literatur bei Schürer, Geschichte³ II S. 533 Anm. 30, und Kaufmann a. a. O. S. 135, Grätz' Erklärung [bei Levy. Chald. Wb. I 66 a]: ארמילום = ἄρμηλαύς Volksverderber, findet sich schon bei Philippe d'Aquaine; vgl. Fürst, Emunoth S. 434 Anm. 1. Für sie spricht nicht bloß ארמילום Beth ha-Mid. III 80, sondern noch deutlicher אַרְמִלָּיִן und אַרְמִלָּיִים im Targum Jes. 11, 4 in Kod. Reuchlin ed. Lagarde S. XXVIII unt. Bei Saadia, Al-Amanat S. 139: ארמילום.

¹⁾ Synhed. 91 d. Vgl. Mid. Ps. ed. Buber 18 § 30, Beth ha-Mid. VI 107.

²⁾ Grünbaum, Neue Beiträge S. 195, aus Tabari. Aber nur durch diese Erzählung ist die Paraphrase des Targums zu Ps. 57, 3 zu verstehen: „der befohlen hat der Spinne, daß sie die Höhle verschließe“. ד' פקיד לעכביתה דנמר איספלידא. So Kod. Reuchlin ed. Lagarde und bei Levy, Chald. Wb. I 48 a; vgl. auch Grünbaum a. a. O. — Die Sage wiederholt sich bei dem Aufenthalte Muhammeds in der Höhle. Vgl. Levy a. a. O., Grünbaum a. a. O. und S. 289.

67. Auf seinem Wege zum Kampfe gegen Goliath vernahm Dawid aus einem Steine, der mitten auf der Straße lag, eine Stimme, die ihm zurief: „Hebe mich auf! ich bin einer der Steine, mit welchem der Prophet Abraham den Satan verjagte, als er ihn in seinem Vorsatze, dem göttlichen Gesichte gemäß seinen Sohn zu opfern, wankend machen wollte.“ Dawid nahm den mit heiligen Namen beschriebenen Stein zu sich in die Tasche, welche er in seinem Oberkleide trug, denn er war bloß wie ein Wanderer, nicht als Krieger gekleidet. Als er wieder eine Strecke weit gegangen war, vernahm er abermals eine Stimme aus einem anderen Steine: „Nimm mich mit dir, ich bin der Stein, den der Engel Gabriel mit seinem Fuße aus der Erde trat, als er für Ismail in der Wüste eine Quelle hervorsprudeln ließ.“ Dawid hob auch diesen Stein auf, und legte ihn neben den ersten und ging weiter. Aber bald hörte er noch folgende Worte aus einem dritten Steine: „Hebe mich auf! ich bin der Stein, mit welchem Jakob gegen die Engel kämpfte, die sein Bruder Esau gegen ihn gesandt.“ Dawid steckte auch diesen Stein ein. Die drei Steine verwandelten sich aber in einen¹⁾.

Diese Sage ist aus der Erzählung über Jakob, oben Nr. 38, entstanden. Nicht bloß die Hauptmotive — das Sprechen der Steine und ihr Verschmelzen in einen — haben die beiden Erzählungen gemeinsam, sondern auch zwei Nebenzüge. Wie dort²⁾, werden auch hier die Steine mit anderen Steinen identifiziert, die schon früher bei anderer Gelegenheit eine Rolle gespielt. Aber auch die Zahl, Dreizahl, hier stimmt mit der Ansicht R. Nechemias dort überein: Jakob hat drei Steine für sein Lager genommen³⁾.

68. Als Salomo den Tempelbau vollendet hatte und die Bundeslade in das Allerheiligste hineinbringen wollte, schlossen sich die Tore an einander, ohne auf Salomos Vorhaben zu achten. Er sprach 24 Gebete, aber sie achteten

1) Weil a. a. O. S. 202 f.

2) Grünbaum a. a. O. S. 192.

3) Vgl. oben Anm.

auf ihn nicht. Da sprach er: „Erhebet, ihr Tore, eure Häupter, und erhebet euch, Pforten der Ewigkeit.“ Denn die Tore waren niedrig, daher sprach er: „Erhebet euch, Pforten der Ewigkeit, damit einziehe der König der Herrlichkeit“ (Ps. 24,7). Die Tore aber sprachen: „Wer ist der König der Herrlichkeit“? Zugleich wollten sie sich auf ihn stürzen, um sein Haupt zu zerschmettern. Sie meinten nämlich, er bezeichne sich selbst als den König der Herrlichkeit. Da sprach Salomo: „Der Ewige Zebaoth ist der König der Herrlichkeit“ (Ps. 24,10). Aber die Tore achteten noch immer nicht auf ihn. Erst als er den Namen Dawids in seinem Gebete erwähnte, da öffneten sich die Tore so gleich¹⁾.

69. Wenn der Hohepriester kam, Salomon zu begrüßen und alle Senioren rechts und links vom Throne Platz nahmen, um dem Volke Recht zu sprechen, und dann die Zeugen auftraten, um vor dem König Salomon Zeugnis abzulegen, da ging die Maschinerie los, die Räder drehten sich, die Stiere brüllten, die Löwen heulten, die Wölfe kratzten, die Lämmer blöckten, die Panter schrieten, die Kamele weinten, die Katzen miauten, die Pfauen klagten, die Hähne krächten, die Sperber lärmten, die Vögel zwitscherten, um den Zeugen den Mut zu nehmen, daß sie nicht falsches Zeugnis aussagten. Und die Zeugen dachten bei sich: Wir wollen die Wahrheit bekunden, sonst geht die Welt um unseretwillen zugrunde²⁾.

70. So oft Salomo dazu schritt, einen Urteilspruch zu fällen, öffneten die Löwen die Mäuler, leuchteten wie Feuer-

1) Sabbath 30 a, Moed Katon 9 a, Synhed. 107 b, Tanch. יארא § 7 ed. Buber § 6, Ex. r. VIII 1, Mid. Ps. 20 § 40. Num. r. XIV 3 und XV 13. Vgl. Mid. ha-gadol ed. Hoffmann S. 56. Auf diese Agada wird Berachoth 29 a angespielt; vgl. Raschi יומא דרחמי

2) Die Stellen bei Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron S. 96, 97, 84, vgl. auch das. S. 112.

fackeln und fletschten mit den Zähnen und erhoben sich gegen den König in der Vorhalle des Tores, und der König fürchtete sich, den Spruch zu fällen, vielleicht daß er nicht rechtmäßig entschied¹⁾.

71. Ferner sagt R. Johanan: Wie pflegte Salomon seinen Thron zu besteigen? Der Stier nahm ihn mit den Hörnern und gab ihn den Löwen weiter mit der Mahnung: Nimm den König Salomon in Acht, daß ihm kein Unfall widerfährt, der Löwe gab ihn dem Widder weiter, der Widder dem Panther, der Panther dem Lamm, das Lamm dem Wolf, der Wolf der Gazelle, die Gazelle dem Bären, der Bär der Antilope, die Antilope dem Elephanten, der Elefant dem Re'em, das Re'em dem Greifen, der Greif dem Menschen, und sie sprachen zu ihm mit lauter Stimme: „Wir sind dir ergeben, König Salomon, und du bist Zeuge zwischen uns“²⁾.

72. Die Raben, denen Gott befohlen (I. R. 17,4—6) hatte, Eliah zu ernähren, brachten ihm rituell geschlachtetes Fleisch³⁾.

73. Jesaias wird von Menasseh verfolgt. Als er in Gefahr war, ergriffen zu werden, öffnete sich eine am Wege stehende Zeder und nahm den Verfolgten auf. Nur ein

^{1—2)} Die Stellen bei Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron S. 96, 97, 84, vgl. auch das. S. 112.

³⁾ Synh. 113 a und Chulin 5 a: aus dem Schlachthause Ahabs, vgl. dazu Chulin 4b; dagegen Gen. r. XXX 5, Lev. r. XIX 4, Tanch. מסעי § 9 ed. Buber § 6 und Num. r. XXIII 9: vom Tische Jehoschafats. Chulin a. a. O. wird die Meinung, die עורבים wären Personen dieses Namens und nicht Raben, zurückgewiesen; vgl. auch R. Jehudah in Gen. r. a. a. O. Auch sonst ist die Agada der Ansicht, daß es Raben waren, die Eliah Brot und Fleisch gebracht haben; vgl. Gen. r. V 5, Mid. Sam. V 2. — Im Tanch. und Num. r. heißt es: Die Raben vermieden es, in das Haus Ahabs zu kommen, um von seinem Tische für Eliah die Nahrung zu holen, weil das Haus Ahabs voll von Götzendienst war.

Zipfel seines Gewandes ragte heraus, wodurch er verraten wurde¹⁾).

74. Als die Zerstörung Jerusalems beschlossen wurde, da verhängte Gott Trauer über die ganze Schöpfung²⁾.

75. Als Nebusaradan Jerusalem belagerte, da erbeben die Oberen und die Unteren. Es verfinsterten sich die Lichter, es hörte die Freude auf, die Welt bewegte sich nach rückwärts, die Propheten wurden vermindert, es erbebte die ganze Welt mit ihren Bewohnern, es hörte der Tau des Segens auf, verschwanden die 72 Fenster des Himmels, die Mitglieder des Synhedrions kleideten sich in schwarze Gewänder und es trauerte die Erde³⁾:

76. „Weinen weint sie in der Nacht“ (Thr. 1,2); sie weint und bringt Sonne und Mond mit sich zum Weinen, wie es heißt (Joel 2,10): „Sonne und Mond verfinstern sich.“ Sie weint und bringt Sterne und Sternbilder mit sich zum Weinen, wie es heißt (ibid.) „und die Sterne verlieren ihren Glanz“. Sie weint und bringt Erde und Himmel mit sich zum Weinen, wie es heißt (Jer. 4,23) „ich schaue die Erde an — und siehe da, sie war wüste und leer! und zum Himmel — hinweg war sein Licht!“ Sie weint und bringt Berge und Hügel mit sich zum Weinen, wie es heißt (Jerem. 4,24)

¹⁾ Jerusch. Synhed. X 2 28 c, kürzer in Jebamoth 49 b. Ausführlich wird die Ermordung Jesaias geschildert im jerusalemischen Targum zu Jes. 66, 1 [Kod. Reuchlin ed. Lagarde S. XXXIII]. Dort wird der verfolgte Prophet von einem J o h a n n i s b r o t b a u m אֵילֵן הַרִיבָּא aufgenommen. — Das Motiv, daß Bäume Menschen verschlingen, kommt noch einmial, in einer jüngeren Agada, vor: Im Garten Jethros war ein Baum gepflanzt, dem sich keiner nähern durfte, weil er die Personen, die in seine Nähe kamen, verschlang. Die Annäherung an diesen Baum war die Probe für die Würdigkeit derjenigen, die eine Tochter Jethros freien wollten. Nur Moses hat die Probe glücklich bestanden; er nahm den Baum aus dem Boden. Es war der Mosesstab. Mid. Wajoscha, Beth ha-Mid. I 42.

²⁾ Mid. zutta ed. Buber S. 63, 134.

³⁾ Beth ha-Mid. V 114.

„ich schaute die Berge an — und siehe da, sie zitterten und die Hügel insgesamt — sie erbeben¹⁾.“

77. Dereinst wird Gott sich auf den Richterstuhl setzen, um die Schöpfung zu richten. Zuerst ruft er Himmel und Erde und spricht zu ihnen: „Am Anfange von allem habe ich euch geschaffen. Warum habt ihr, als ihr sahet, wie meine Schechinah sich entfernt, mein Haus zerstört wird und meine Kinder ins Exil wandern, warum habet ihr nicht für sie um Erbarmen gebeten?“ Er richtet sie und läßt sie zur Seite treten. Dann ruft er Sonne und Mond und spricht zu ihnen: „Ihr beiden großen Lichter! ich habe euch geschaffen. Als ihr sahet meine Schechinah sich entfernen, mein Haus zerstört werden, warum habet ihr nicht für sie um Erbarmen gebeten?“ Außerdem pflegten die Könige des Ostens und des Westens ihre Kronen auf ihre Häupter zu setzen und sich vor euch zur Anbetung niederzuwerfen, ihr aber schwieget und sprachet nicht: betet uns nicht an, da wir doch nichts anderes seien, als Tonscherben.“ Er richtet sie und läßt sie zur Seite treten. Dann ruft er Sterne und Sternbilder und spricht zu ihnen: „Ich habe euren Glanz hell gemacht von einem Ende der Welt zum anderen, ich habe euch bloß Israels wegen geschaffen. Als ihr sahet meine Schechinah sich entfernen, mein Haus zerstört werden und meine Kinder ins Exil wandern, warum habet ihr nicht für sie um Erbarmen gebeten?“ Er richtet sie und läßt sie zur Seite treten²⁾.

78. Als es galt für Haman, den Bösewicht, der Israel vernichten wollte, den Galgen zu bereiten, fragte Gott die Bäume, wer von ihnen sein Leben für diesen Zweck opfern möchte. Alle erklärten sich dazu bereit. Der Dorn aber machte geltend, daß er, der sonst keine Verdienste hat, auf dieses Verdienst Anspruch habe, besonders da Haman

¹⁾ Thr. r. ed. Buber, Par. 1, 30 b.

²⁾ Seder Eliah zutta Kap. 20, ed. Friedmann (נספחים) S. 30.

selbst nichts als ein stechender Dorn ist. Gott sah die Richtigkeit dieses Argumentes ein und wählte den Dorn¹⁾.

79. Als die griechische Übersetzung der Septuaginta angefertigt wurde, verfinsterte sich die Welt drei Tage hindurch²⁾.

Ähnlich die christliche Legende über den Tod Jesu: vom Beginn der sechsten Stunde ward Finsternis über der Erde bis zur neunten Stunde . . . Und siehe, der Tempelvorhang zerriß von oben nach unten in zwei Teile und die Erde erbebte und die Felsen wurden gespalten . . . Und die Gräber öffneten sich³⁾.

¹⁾ Mid. Abba Gorion ed. Buber Kap. 7 ספרי דאגרתא 21 d f., Esther r. X 2; vgl. auch ספרי דאגרתא 39 a und Anm. 186 das.

²⁾ Megillath Ta'anith Ende.

³⁾ Ev. Math. 27, 45 ff.; Marc. 15, 33, 38; Luc. 23, 44—45. — Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I S. 7, schreibt dazu: „Ebenso hat das Zerreißen des Tempelvorhanges (Luc. 23, 45) sein Gegenbild in dem Zerreißen des Vorhanges bei der Tempelzerstörung, b. Talmud, Gittin 56 b), wenn es auch an Ort und Stelle den Anschein hat, als habe das Wunder nicht im Zerreißen, sondern darin bestanden, daß der Vorhang von Blut troff. Aber die ursprüngliche jüdische Sage scheint auf ein wunderbares Zerreißen zu gehen, da der Midrasch zu den Klageliedern 2, 17 die Worte „er hat seine Verheißung vollbracht“ geradezu übersetzt „er hat seinen Purpur (Vorhang) zerrissen“.

Diese Zusammenstellung aber ist entschieden falsch. Die Talmudstelle, in der, wie in den zahlreichen Parallelstellen, ausdrücklich gesagt wird, daß Titus mit seinem Schwerte den Vorhang durchbohrt hatte, hat mit der Stelle in Thr. r. nichts gemein. Der Sinn dieser Stelle ist der: der Tempel war das sichtbare Zeichen der Herrschaft Gottes, wie der Purpur Symbol des Königtums ist. Da nun Gott den Tempel zerstören ließ, so hat er gleichsam seinen Purpur zerrissen. So hat schon eine ältere Quelle den Ausspruch verstanden, nämlich Midrasch Abchir. Vgl. Jal. Ex. § 241 (= Bubers ליקוטים S. 20 Nr. 48) und Epsteins Mitteilungen in Ha-Eschkol ed. Günzig VI S. 205, 207. Freilich ist der Gedanke hier in ein mystisches Gewand gehüllt, aber durchsichtig genug. — Über die Titussage vgl. w. u. Nr. 82 und Anm. 2. Der Ausspruch

80. Als Jonathan b. Uziel die prophetischen Schriften ins Aramäische übersetzte, da erbebte Palästina in seiner ganzen Ausdehnung von 400 Quadratparasangen¹⁾.

81. 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels pflegten die Tore des Heiligtums von selbst aufzuspringen. Sie wurden abends geschlossen, doch fand man sie am Morgen geöffnet. So war es, bis R. Johanan ben Sakkai sie anschrte, daß sie das Volk nicht erschrecken sollen²⁾.

82. Nachdem Titus das Allerheiligste im Tempel entweiht und Gott gelästert hatte, ging er auf See. Als sich ein Sturm erhob, sagte er: „Es scheint, der Gott der Juden ist nur mächtig auf dem Wasser.“ Da rief ihm eine Himmelsstimme zu: „O du Gottloser, das kleinste unter den Geschöpfen, die ich erschaffen, wird dir nach deinen Handlungen vergelten.“ Alsbald befahl Gott dem Meeresfürsten, daß er den Sturm aufhören lasse; auf dessen quos ego! hin, ward das Meer ruhig. Als Titus nun wieder in Rom war, wo ihm alle Großen huldigten, kroch ihm, als er aus einem Becher Wein trank, eine Mücke in die Nase und von da in sein Gehirn, und nagte an demselben. Vor seinem Tode befahl er, seinen Kopf zu spalten, und zu sehen, womit der Gott der Juden sich an ihm gerächt hatte. Als die Ärzte dies getan hatten, fand man die Mücke,

in Thr. r. stammt aus Pes. ed. Buber 120 a und kommt noch vor in Thr. r. zu 1, 1 Anf. und Lev. r. VI 5. Vgl. besonders Sohar מג I 61 b, wo der fragliche Ausspruch deutlich im obigen Sinne verstanden wird. Ein Zusammenhang zwischen den beiden fraglichen Stellen wäre höchstens in dem Sinne denkbar, daß der Ausspruch in Thr. r. die Titussage voraussetzt. Dafür würde auch das höhere Alter dieser Sage sprechen, die schon von R. Nehemia — Sifre Deut. § 328 — vorausgesetzt wird, während der Autor der Deutung zu Thr. 2, 17 der Amora R. Jakob aus Kefar Chanin ist. Vgl. noch Midr. zutta ed. Buber S. 66, 139.

¹⁾ Megillah 3 a.

²⁾ Joma 39 b, Jerusch. das. VI 3, 43 c unt.

die so groß geworden war wie eine Taube und zwei Pfund wog¹⁾. —

Ausführlicher und etwas verschieden im babylonischen Talmud. Hier heißt es unter anderem, daß Titus den Vorhang des Allerheiligsten im Tempel mit seinem Schwerte durchbohrte und als (durch ein Wunder) Blut aus demselben floß, glaubte Titus, den Gott der Juden getötet zu haben. Darauf legte er alle Tempelgefäße auf den Vorhang, rollte diesen zusammen und begab sich damit zu Schiffe, um sich in seiner Stadt seines Sieges zu rühmen. (Bekanntlich figurieren mehrere Tempelgefäße auf dem Triumphbogen des Titus.) Wie an den bereits angeführten Stellen fordert auch hier, während eines Seesturmes, Titus den Gott der Juden zu einem Kampfe zu Land heraus, worauf die Himmelsstimme ihn zu einem Kampfe gegen das kleinste Landgeschöpf, die Mücke, herausfordert. Kaum hatte er das Land betreten, als ihm auch in der Tat eine Mücke in die Nase kroch und sieben Jahre lang an seinem Gehirne nagte. Es wird nun ferner erzählt, er sei einst an einer Schmiedewerkstätte vorübergegangen, und da habe die Mücke geruht; darauf habe er sich jeden Tag einen Schmied kommen lassen, der vor ihm hämmerte. Dieses Mittel bewährte sich aber nur 30 Tage lang; von da an war die Mücke das Hämmern schon gewöhnt und kümmerte sich nicht weiter darum²⁾.

Die Motive dieser Sage in ihrer Fassung im Talmud hat die muhammedanische Legende herübergenommen und vielfach verwendet, aber nur in Erzählungen über andere,

¹⁾ Gen. r. X 7.

²⁾ Gittin 56 b. Mit geringen Abweichungen in beiden Tanchumas חקת § 1, Lev. r. XX 2, Num. r. XVIII 22. Eine Vereinigung beider Versionen in Aboth R. Nathan II. Rez. Kap. 7 und Koh. r. zu 5, 8. Kurze Erwähnung der Sage in Sifre Deut. § 328, Pes. ed. Buber 172 a, Lev. r. XX 5, Tanch. אחר § 4, ed. Buber § 5, Mid. Ps. 121 § 3, Pirke R. Eliezer Kap. 49.

aus der Bibel bekannten Personen: Nimrod, Pharao, Nebukadnezar. Über Nimrod gibt es folgende Erzählungen:

1) Gott sandte einen Engel zu Nimrod, um ihn zu ermahnen. Nimrod aber sagte: „Gibt es einen Gott außer mir?“ Darauf sagte der Engel: „Versammle dein Heer binnen dreier Tage,“ was Nimrod auch tat. Als bald sandte Gott ein Heer von Mücken, die mit ihrer Menge die Sonne verfinsterten und alle Kriegerleute verzehrten, so daß nur die Knochen übrig blieben. Darauf schickte Gott noch eine Mücke, die in Nimrods Nase hinaufkroch, woselbst sie — wie einige sagen 40 Jahre lang — blieb und an seinem Gehirne nagte. Nimrod schlug sich mit einem Hammer an seinen Kopf, oder auch die Leute, die Mitleid mit ihm hatten, schlugen mit ihren Händen auf seinen Kopf (um seine Qual zu mildern). Nachdem er 400 Jahre lang regiert hatte, tötete ihn Gott¹⁾.

Ähnliches wird von Nebukadnezar erzählt: „Andere geben eine andere Ursache seines Todes an, daß nämlich Gott eine Mücke sandte, die in seine Nase kroch, und dann in seinen Kopf stieg, wo sie nicht ruhte und nicht rastete, bis sie ihn zernagt hatte. Als er dem Tode nahe war, sagte er zu den Leuten seiner Umgebung: „Spaltet meinen Kopf und sehet nach, was das war, was mich getötet hat.“ Als man nun nach seinem Tode dies tat, fand man die Mücke in seinem Gehirn. Das tat Gott, um dem Menschen seine Macht und Herrschaft, sowie die Schwäche des übermütigen Nebukadnezar zu zeigen, den Gott durch das kleinste seiner Geschöpfe tötete²⁾.

2) Nimrod ließ einen Turm von 5000 Ellen Höhe erbauen. Von der Spitze dieses Turmes aus ließ er sich von zwei Adlern in die Höhe tragen. Als die Adler einen Tag lang immer gen Himmel geflogen waren, da hörte Nimrod

¹⁾ Grünbaum a. a. O. S. 97.

²⁾ Grünbaum a. a. O. S. 97 f.

eine Stimme, welche ihm zurief: Wohin willst du, Gottloser? Nimrod nahm den Bogen seines Jägers und schoß einen Pfeil ab, der alsbald mit Blut befleckt wieder zum Fenster hereinfiel, so daß der Ruchlose glaubte, den Gott Abrahams verwundet zu haben. Als Nimrod ganz triumphierend wieder die Spitze des Turmes erreichte, ließ Gott den letzteren mit einem solchen Getöse umstürzen, daß alle Leute vor Schrecken ganz außer sich waren, und jeder eine andere Sprache redete. Sobald indessen Nimrod sich wieder gesammelt hatte, verfolgte er Abraham mit einem Kriegsheere, welches eine Strecke von vier Quadratmeilen einnahm. Da sandte Gott Gabriel zu Abraham und ließ ihn fragen, durch welches Geschöpf er ihm Hilfe senden solle. Abraham wählte die Mücke, und Gott sprach: „Wahrlich, hätte er nicht die Mücke gewählt, so wäre ihm ein Tierchen zu Hilfe gekommen, von dem siebzig keinen Mückenflügel wiegen.“ Der erhabene Gott ließ dann den König der Mücken vor sich kommen und befahl ihm, mit seinem Heere gegen Nimrod zu ziehen. Der König sammelte alle Mücken und Schnacken der ganzen Erde und griff die Truppen Nimrods mit solchem Ungestüm an, daß sie bald die Flucht ergreifen mußten, denn sie fraßen ihnen Haut und Knochen und Fleisch auf und stachen ihnen die Augen aus dem Kopfe¹⁾. Nimrod selbst entfloh und schloß sich in einem fest vermauerten Turm ein. Aber eine Mücke drang mit ihm hinein und flog sieben Tage auf seinem Gesichte herum, ohne daß er sie fangen konnte; sie setzte sich immer wieder an seine Lippe und sog solange daran, bis sie answoll. Dann flog sie ihm zur Nase hinauf und je mehr er sich bemühte,

¹⁾ Ähnliches wird von den Hornissen (Ex. 23, 28; Deut. 7, 20; Jos. 24, 12) erzählt: sie stachen den Emoritern die Augen aus; oder: sie stachen sie an den Augen und spritzten so Gift in ihre Körper. Vgl. Tanch. **הקת** § 1, Tanch. ed. Buber das. und im Zusatz zu **רברים** § 8, Deut. r. ms. München in Bubers **ליקוטים** S. 27 Nr. 28, Mid. Ps. 78 § 41.

sie herauszuziehen, um so tiefer drang sie hinein, bis sie endlich an das Hirn kam, und daran nagte. Es blieb ihm dann kein anderes Erleichterungsmittel, als sich den Kopf an die Wand zu schlagen oder sich mit einem Hammer auf die Stirn klopfen zu lassen. Aber die Mücke ward immer größer bis zum vierzigsten Tage, da spaltete sich sein Kopf, die Mücke, welche bis zur Größe einer Taube herangewachsen war, flog heraus und sagte zu dem sterbenden Nimrod, der selbst jetzt noch nicht Buße tat: So läßt Gott, wenn es ihm gefällt, das geringste seiner Geschöpfe den überwältigen, der an ihm und seinen Abgesandten nicht glaubt¹⁾.

3) Trotzdem Nimrod das Wunder gesehen, daß Abraham aus dem Feuerofen gerettet wurde, bleibt er verstockt. Er sinnt auf ein neues Werk: er heißt die Dämonen ihm ein Haus aus Glas (oder Kristall) bauen. In diesem Hause, das Tag und Nacht von zweihundert Trabanten bewacht war, und in das selbst der Wind keinen Zutritt hatte, glaubte sich Nimrod vor dem Tode sicher und er hielt sich für einen Gott. Er ahnte nicht, daß er durch eine Mücke seinen Tod finden werde. Durch die geöffnete Tür war nämlich eine Mücke hereingekommen; sie flog in Nimrods Nase, und drang von da ins Gehirn, große Schmerzen bewirkend. Da erscheint Satan in Gestalt eines würdigen Greises, der sich als Arzt vorstellt. Er rät ihm, sich mit einer Keule fortwährend auf den Kopf schlagen zu lassen, um den Schmerz zu betäuben. Das geschieht und wird Jahre lang fortgesetzt, bis Nimrod starb und seine Seele zur Hölle fuhr²⁾.

¹⁾ Weil, Biblische Legenden der Muselmänner S. 77—80.

²⁾ Schahin bei Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter I 111 f. — Das Glashaus ist aus der Hiram sage herübergenommen; vgl. Jal. Ez. § 367, Beth ha-Mid. V 111 f., Mid. ha-gadol ed. Hoffmann S. 57 f. Zu beachten ist, daß in Mid. ha-gadol ed. Schechter S. 118, Nimrod sich einen Turm baut, der große Ähnlichkeit mit dem Kunstbau Hiram hat. Auch noch ein anderer Zug der Hiram sage ist auf Nimrod übertragen worden. Nimrod regierte 400 Jahre

Ähnliches wird von Pharaο erzählt: Pharaο ließ durch Haman einen Turm erbauen. Dieser Turm war ein Gebäude, wie kein anderes in der Welt. Vom Turme aus sandte Pharaο einen Pfeil gen Himmel. Dieser kam blutbefleckt zurück. Darauf sagte Pharaο: „Ich habe den Gott Moses' getötet“¹⁾.

und wird dann durch Gott getötet, Erzählung 1. Ähnlich aber heißt es von Hiram, er habe 400 Jahre im Paradiese gelebt und sei dann, als er hochmütig geworden, in die Hlle gekommen. Alphabet des Ben Sira ms., s. Schorr, He Haluz VIII 172 Anm. 1. Vgl. Jellinek a. a. O. S. XXXIII. Nimrod, Pharaο, Hiram und Nebuchadnezar haben den gemeinsamen Zug, daß sie sich für Götter hielten. Vgl. Tanch. וַאֲרָא § 9 ed. Buber § 8, Ex. r. VIII 3, Hiram und Nebuchadnezar Gen. r. IX 4, vgl. B. Bathra 75 a. Nimrod vgl. Beth ha-Midr. I 25, II 119 und V 40, K. Midraschim ed. Ch. M. Horowitz I 45. Seder Eliah zutta Kap. 25. Mid. ha-gadoi ed. Schechter S. 188. Vgl. auch die folgende Anm.

¹⁾ Kuran XXVIII 38 und Zamahschari z. St. vgl. Grünbaum, Neue Beiträge S. 164. Einen Turmbau Pharaοs kennt auch die Agada: „Jeder, der sich für einen Gott ausgeben wollte, baute sich einen Palast im Wasser. Pharaο baute sich einen Palast im Wasser. Er schloß die Mündungen des Nils, damit sein Wasser nicht ins Meer abfliee. Dadurch stieg das Wasser und hob den Palast in die Höhe.. Ähnlich machte es Sanherib.“ Jelamdenu in Jal. ha-Machiri Ps. 136 § 28. Auch Hiram baute seinen Palast über dem Meere. Die Einleitung „Jeder, der“ läßt vermuten, daß außer Pharaο und Sanherib auch noch andere Personen genannt werden, die sich für Götter ausgaben und sich Paläste auf dem Wasser bauen ließen, darunter gewiß auch Hiram, wie in der Tat die beiden Tanchuma und Ex. r. die auf Jelamdenu zurückgehen, neben Pharaο auch Hiram und Nebukadnezar nennen. Daß Tanch. und Ex. r. Sanherib nicht erwähnen, hat seinen Grund darin, daß das Gruppierungsmotiv נִבְטְלוּ בַּנְּשִׂים bei Sanherib nicht zutrifft. So wäre dann der Jelamdenu die Quelle der Hiramsgage, die Jal. Schimeoni aus „Midrasch“ zitiert.

Aus der Mischung Hiram-Nimrod erklärt sich auch eine andere, sonderbare Nimrodlegende: „Nimrod wurde in den Himmel unter die Sterne versetzt; er ist der Orion, arab. Gebar. Vgl. Chronicon Paschale S. 36 und Munk, Guide I S. 38 Anm. 1. Diese Sage, auf die Maimuni, Moreh I 2, als auf ein Beispiel absurder Behauptung

83. Als Rabbi Ismael, von den römischen Schergen grausam gemartert, im Schmerz aufschrie, erbebten Himmel und Erde¹).

84. Als R. Abahu starb, vergossen die Säulen von Cäsarea Tränen. Als R. Jose starb, strömte Blut aus den Kanälen von Sepphoris. Beim Tode des R. Jakob wurden die Sterne am Tage sichtbar. Beim Tode des R. Assi wurden sämtliche Bäume entwurzelt. Als R. Menachem bar Simai starb, da wurden die Standbilder plattgedrückt. Als R. Tanchum bar Chija starb, da stürzten alle Bildsäulen um. Als Rabbah und R. Josef starben, zerbrachen die Brückenpfeiler des Euphrat. Beim Tode Abajes und Rabhas barsten die Brückensäulen des Tigris. Beim Tode R. Me-scharschijas brachten die Bäume Dornen hervor. Beim Tode des R. Chanina aus Beth Chawran spaltete sich der Tiberiassee. Beim Tode des R. Samuel bar Rab Jizchak wurden die Zedern in ganz Palästina entwurzelt²). Beim Tode Rabbahs erhob sich ein mächtiger Sturm, daß ein Reiter samt seinem Kamel von der einen Seite des Flusses Papa auf die andere Seite geschleudert wurde³).

Zu den Tränen der Säulen von Cäsarea ist folgende Parallele aus der christlichen Legende interessant: „Während

anspielt, kann nur aus der Modifizierung der Paradiesfahrt Hiram und deren Übertragung auf Nimrod verstanden werden. — Zum Kampfe Nimrods gegen den Himmel ist folgende Agada zu vergleichen: „Sie sprachen: „lasset uns einen Turm erbauen. Auf die Spitze des Turmes wollen wir einen Götzen hinstellen, ihm ein Schwert in die Hand geben, damit er gegen Gott kämpfe.“ Vgl. Gen. r. XXXVIII 6, Tanch. ed. Buber 7: § 28, Jonathan und Fragmententargum zu Gen. 11, 4. Vgl. noch Synhedrin 109 a, Tanch. 7: § 18. Im Sefer ha- Jaschar ed. Prag 13 a heißt es aber: „Die Erbauer des Turmes schossen Pfeile gen Himmel, die blutbefleckt wieder herabfielen. Da riefen sie aus: „wir haben alles getötet, was im Himmel ist.“

¹) Beth ha-Midrash II 67.

²) Moed Katan 25 b, Jerusch. Abodah zarah III 1 42 c.

³) Baba Mezia 86 a.

dieses (nämlich die grausame Behandlung der Märtyrer) mehrere Tage hindurch geschah, ereignete sich folgendes Seltsame. Die Luft war rein und hell und der Himmel wunderbar heiter. Da begannen plötzlich die meisten Säulen, welche die öffentlichen städtischen Hallen (in Cäsarea) stützten, wie eine Art Tränentropfen zu vergießen. Auch die Marktplätze und die Straßen wurden, während kein Tröpfchen aus der Luft kam, ich weiß nicht woher, vom Wasser naß und feucht, so daß alsbald alle Leute sagten, die Erde weine in unsagbarer Weise, weil sie die Frevelhaftigkeit des damals Vollbrachten nicht tragen könne. Zur Beschämung der harten und lieblosen Natur der Menschen hätten die Steine und die leblose Materie über das Geschehene geweint. Als Geschwätz und Fabel, weiß ich wohl, wird spätern Menschen das Gesagte erscheinen, nicht so denen, denen der Zeitpunkt selbst die Wahrheit der Sache bekräftigt hat¹⁾.

Zum Umstürzen der Standbilder gibt es folgende arabische Parallelen:

a) In der Nacht, als Moses geboren wurde, stürzten die Götzen in allen Tempeln²⁾.

b) Der Vater des Nebi Salech war Diener an Götzenkirchen. Als aber die Zeit kam, wo Nebi Salech geboren werden sollte, wurde sein Vater deshalb von seinem Dienste weggejagt, weil die Götzen umfielen, so oft er in die Kirche trat. Dasselbe wiederholte sich auch später als Nebi Salech selbst Diener an der Götzenkirche wurde³⁾.

¹⁾ Eusebius, Kirchengeschichte VIII 9. Vgl. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I 8 f.

²⁾ Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner S. 134.

³⁾ Volkserzählungen aus Palästina [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Heft 17] S. 7. Es liegt hier offenbar eine Reminiszenz an die Abrahamlegende vor: Abrahams Vater war Götzenpriester und Götzenerzeuger. Abraham wird mit dem Verkaufe der Götzen betraut. Als er sich für dieses Geschäft unfähig erweist, wird er zum Diener oder Priester

85. Jezdegerd, der Perserkönig, der eine Religionsverfolgung über die Juden verhängte, wurde in seinem Schlafgemach von einem Drachen verschlungen¹⁾.

86. Wenn die Erlösung für Israel kommen wird, werden nicht bloß die Völker Israel preisen, sondern auch Himmel und Erde, Sonne und Mond, Berge und Hügel, Felder und Bäume, Flüsse und Quellen und Triften²⁾.

87. Es freuen sich die Himmel und es jauchzt die Erde (Ps. 96, 11) — bei der Errettung Israels —; es jubelt das Feld und alles, was in ihm (ibid 96, 12) — das Paradies bei der Freude der Gerechten³⁾. Es braust das Meer und seine Fülle (Ps. 98, 7) — all dies wegen der Erlösung Israels. Die Ströme werden in die Hände klatschen (ibid. 98, 8) wegen der Freude Israels⁴⁾.

88. Wer über Jerusalem zur Zeit seiner Zerstörung getrauert hat, der wird sich mit ihm freuen bei seiner Wiederaufrichtung. . . . Sonne und Mond trauerten über es und werden sich mit ihm freuen. Himmel und Erde trauerten über es und werden sich mit ihm freuen. Die Bäume trauerten über es und werden sich mit ihm freuen. Berge und Hügel trauerten über es und werden sich mit ihm freuen⁵⁾.

bei den Götzen bestellt. Da zeigte es sich, daß er zu diesem Dienst noch weniger geeignet ist. Denn er zerschlägt die Götzen. Vgl. Seder Eliah zutta Kap. 25, Mid. ha-gadol ed. Schechter S. 189. Daß Abraham die Götzen seines Vaters zerschlugen, ist in der Agada allgemein verbreitet.

¹⁾ Scherira-Brief in Neubauers Anecdota Oxom. I S. 34. — Der Engel, der Moses oder seinen Sohn töten wollte (Ex. 4, 24), nahm die Gestalt einer Schlange an und verschlang ihn fast ganz. Raschi Ex. z. St. Die Quelle ist Mid. Wa-Joscha, Beth ha-Midrasch I 43. Dort ist es der Satan; so Nedarim 32 a.

²⁾ Sifre Deut. § 333 nach dem vollständigen Text in Midr. Tannaim S. 203 f. Die Bäume auch in Jal. ha-Machiri S. 131, 148, 209.

³⁾ Mid. Ps. 96 Ende.

⁴⁾ Mid. Ps. 98.

⁵⁾ Pesikta ed. Buber 148 b.

Wenn die Zerstreuten Israels sich versammeln, so spricht Gott zu Himmel und Erde: „Was schweigt ihr? Als die Trauer war, habt ihr getrauert, jetzt da die Freude gekommen ist, erhebet euch und freuet euch mit ihnen“¹⁾).

89. Du aber, Menschensohn, weissage über die Berge Israels und sprich: Ihr Berge Israels, vernehmet das Wort Gottes! So spricht der Herr Gott: Weil der Feind über euch gerufen hat: „Ha! ‚Wüsten‘ für immer! uns ist's zum Besitztum!“ Darum weissage und sprich: So spricht der Herr Gott: Dieweil, ja dieweil man euch verwüstete und ringsum nach euch gierte, daß ihr ein Besitz für die übrigen Völker würdet, und weil ihr ins Gerede der Zungen und die üble Nachrede der Leute kamt. — Darum ihr Berge Israels, vernehmet das Wort des Herrn Gott! So spricht der Herr Gott zu den Bergen und zu den Hügeln, zu den Rinnsalen und zu den Talgründen, zu den öden Trümmern und zu den verlassenen Städten, die zur Beute geworden sind und zum Gespött für die übrigen Völker ringsum, — darum spricht der Herr Gott also: Wahrlich, im Feuer meines Eifers rede ich zu den übrigen Völkern und zu ganz Edom, die sich mein Land zum Besitztum ansehen haben, in einer Freude von ganzem Herzen, mit gründlicher Verachtung, daß sie die Bewohner daraus vertreiben, um es dann auszuplündern. Darum weissage über das Land Israel und sprich zu den Bergen und den Hügeln, zu den Rinnsalen und den Talgründen: So spricht der Herr Gott: Fürwahr, in meinem Eifer und in meinem Grimm habe ich geredet, weil ihr den Hohn der Völker ertragen mußtet. Darum spricht der Herr Gott also: ich erhebe meine Hand und schwöre: Wahrlich, die Völker, die rings um euch her sind, die sollen euren Hohn zu tragen haben! Ihr aber, ihr Berge Israels, laßt euer Laub sprossen und tragt eure Frucht für mein Volk Israel; denn bald werden sie heimkehren! Denn

¹⁾ Pes. r. Kap. 31 ed. Friedm. 147 a.

fürwahr, ich werde zu euch kommen und mich zu euch wenden und ihr werdet bestellt und besäet werden. Und ich werde die Menschen auf euch zahlreich machen, — das ganze Haus Israel insgesamt — und die Städte werden bewohnt und die Trümmer wieder aufgebaut werden. Und ich will Menschen und Vieh auf euch mehren, und sie sollen sich mehren und fruchtbar sein. Und ich werde euch bewohnt sein lassen, wie in euren vergangenen Zeiten, und werde euch Gutes erweisen, mehr als in euren früheren Zeiten, damit ihr erkennet, daß ich Gott bin! Und ich werde Menschen auf euch wandeln lassen, nämlich mein Volk Israel; die sollen dich in Besitz nehmen, daß du ihnen als Erbe gehörest, und du wirst sie fortan nicht mehr ihrer Kinder berauben (Ez. 36, 1—12).

Besprechungen.

S. Rothschild, Lehrer an der Städtischen Schule zu Worms a. Rh. und Sekretär der Jüdischen Gemeinde daselbst: Beamte der Wormser Jüdischen Gemeinde (Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart). 80 S., 1920, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M.

Die jüdische Gemeinde Worms ist eine der ältesten Deutschlands. Sie weiß aber auch, was sie ihrer Vergangenheit schuldig ist, und tut viel, um sie aufzuhellen und lebendig zu erhalten. Ein Zeugnis dafür ist auch die vorliegende Schrift über die Beamten der Gemeinde, die deren hochverdienter Sekretär Samson Rothschild auf Veranlassung des Vorstands verfaßt hat. Er schildert die Wirksamkeit der Wormser Rabbiner von Samuel Levi, der im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts sein Amt antrat, bis zu Alexander Stein, der das Amt von 1867 bis 1910 zierte. Er berichtet ferner über die Kantoren und Lehrer, die Sekretäre, Rechner und Synagogendiener im Laufe des 19. Jahrhunderts. Seine Darstellung liefert willkommene Bilder von der Kultur der deutschen Juden und dem inneren Leben deutscher jüdischer Gemeinden in dieser Epoche.

Der älteste dieser Rabbiner, Samuel Levi, der 1813 als Grand Rabbin von Mainz starb, ist eine besonders interessante Erscheinung. 1751 als Sohn eines Rabbiners geboren, besuchte er die allgemeine

Schule zu Augsburg, um dort Deutsch und Französisch zu lernen wie er denn auch in seiner ganzen Erscheinung uns zeigt, daß die Juden um die Mitte des 18. Jahrhunderts an dem allgemeinen Leben der Kultur bereits mehr Anteil nahmen, als wir für gewöhnlich vermuten. Er verstand gut Französisch, und in den Jahren der französischen Revolution versammelten sich eine Zeit lang allabendlich Bürgermeister, Gemeinderat und andere in der Judengasse vor dem Hause des Rabbiners, der ihnen dann den Inhalt der Pariser Zeitung vortrug. Er hatte unter den Wirren der Revolution zu leiden, war aber im Herzen ihren Ideen trotzdem sehr zugetan. Auch seine Gemeinde nimmt am Leben der Stadt Worms genau so Anteil, wie die übrigen Bürger auch. Einen interessanten Beleg dafür bildet das Programm der synagogalen Feier, die sie 1789 zur Erinnerung an die Zerstörung der Stadt durch die Franzosen, hundert Jahre vorher, veranstaltete. Was damals ein Rabbiner bedeuten konnte, zeigt seine Wirksamkeit nach einem großen Diebstahl, von dem die Gemeinde betroffen worden war. Rothschild gibt S. 11 eine interessante Schilderung davon.

In die Amtszeit seines zweiten Nachfolgers, Bamberger, und der Prediger, die neben ihm wirkten, fallen die schweren Kämpfe, die die Reform in den Gemeinden entfesselte. Die religiösen Gegensätze standen wohl mit den politischen Wirren im zweiten Drittel des Jahrhunderts im Zusammenhang. Einer der radikalsten Reformer, der Prediger Dr. Abraham Adler, nahm an der Bewegung des Jahres 1848 teil, wurde der Beihilfe zum Landesverrat angeklagt, von der Regierung seines Amtes entsetzt und starb in einer Nervenanstalt. Später wirkten in Worms bedeutende Männer, so der Prediger Dr. Ludwig Levisohn, der Verfasser der „Zoologie des Talmud“, und noch mehr Markus Jastrow, der spätere Rabbiner in Philadelphia. Den Höhepunkt in der Geschichte des Wormser Rabbinats aber bildet doch die Periode von Alexander Stein, 1867—1910. Er war ein herrlicher Mann, das Vorbild eines modernen Rabbiners.

Die Geschichte der anderen Beamten enthüllt die großen inneren Schwierigkeiten, mit denen die Gemeinde zu kämpfen hatte. Manche von ihnen waren nach den Andeutungen, die Rothschild S. 57 und 60 gibt, dunkle Existenzen, die sich denn auch nicht lange halten konnten. Und von den Gemeinderechnern haben einige in den dreißiger Jahren ihre Kasse sehr unregelmäßig geführt. Rothschild geht rasch darüber hinweg. Er bekennt sich im Vorwort zu dem Grundsatz: *De mortuis nihil nisi bene*. Erfreulich wirkt demgegenüber die Stabilität in der Besetzung mancher Aemter. So ist das des zweiten Kantors vom Ende des 18. Jahrhunderts bis auf den heutigen

Tag von vier Trägern bekleidet worden. Jeder war der Schwiegersohn seines Vorgängers.

Die schöne Schrift von Rothschild bietet viele interessante Mitteilungen, sie ist eine wertvolle Quelle für die Kulturgeschichte der jüdischen Gemeinden und ihres inneren synagogalen Lebens. Und alles wird in schöner, flüssiger Sprache und stellenweise mit viel Humor vorgetragen. Herr Rothschild, der vorzügliche Kenner der Vergangenheit und Gegenwart der jüdischen Gemeinde Worms, hat sich mit dieser seiner neuesten Veröffentlichung Anspruch auf den vollen Dank weiter Kreise erworben. E.

Hermann L. Strack: Einleitung in Talmud und Midraš, fünfte ganz neu bearbeitete Auflage der Einleitung in den Talmud. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1921.

Zur großen Freude aller, die sich mit talmudischen Studien befassen, ist Stracks Einleitung in den Talmud, die seit Jahren völlig vergriffen war, in neuer Auflage erschienen. Und die Freude ist um so größer, als das Buch in seiner neuen Gestalt große und wertvolle Bereicherungen aufweist. Abgesehen davon, daß die Literatur der letzten 12 Jahre erschöpfend nachgetragen und bei den Einzelheiten vieles ergänzt und hinzugefügt worden ist, ist noch als ganz neuer Teil ein Kapitel über die Tosephta und eine Einleitung in die Midrašim hinzugekommen. Der neue Teil zeichnet sich in gleicher Weise wie der alte durch alle erreichbare Vollständigkeit und wissenschaftliche Genauigkeit und Vorsicht im Urteil aus.

Der Verfasser sagt in dem Vorwort zur Neubearbeitung: „Zwar erkenne ich sehr wohl, daß an diesem Buche auch jetzt noch, ja gerade jetzt, vieles der Ergänzung, manches der Verbesserung bedarf, andererseits bin ich gewiß, daß es keinen Gelehrten, auch innerhalb des Judentums, gibt, der nicht aus ihm lernen oder doch mannigfache Anregung schöpfen kann.“ Das ist sehr bescheiden ausgedrückt. Das Buch steht in jeder Beziehung auf der Höhe, auch in Bezug auf die Fülle der Belehrung und Anregung, die es bietet. Es wird in seiner neuen Gestalt noch mehr, als es bereits bei der letzten Auflage der Fall war, dem jungen Studierenden ein unentbehrlicher Wegweiser und dem Gelehrten ein ebenso unentbehrliches Nachschlagebuch sein. Ueberdies ist es ein Buch, das jeder Gebildete lesen sollte.

Wir wünschen dem greisen Gelehrten, dem das Judentum und seine Wissenschaft neben diesem vorzüglichen Buche noch sehr viel anderes zu verdanken haben, daß es ihm vergönnt sein möge, mit der gleichen jugendlichen Uermüdlichkeit und mit dem gleichen Erfolge wie bisher noch recht lange zu arbeiten und zu wirken. J. Krenzel.

Jerusalem. Von Sven Hedin. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1918. VI, 342.

Es ist eine wehmutsvolle Aufgabe, zu diesem Buche jetzt Stellung nehmen zu müssen, das unter so gänzlich andern Erwartungen in die Welt hinausging, als sie die nächste Zukunft erwies. Ein Preislied auf deutsches Heldentum und deutsche Kulturarbeit bleibt es dennoch. Der große schwedische Forscher schildert darin seine Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten, Gegenstände, die oft genug zum Vorwurf gedient haben und bis zum Ueberdruß von berufenen, noch mehr aber von unberufenen Federn dargestellt wurden. Daß Sven Hedin trotzdem dem Altbekannten Neues und Unbeachtetes zufügen werde, bedarf wohl nicht der ausdrücklichen Versicherung. Das Buch ist voll von anregenden Schilderungen von Land und Leuten. Und die freigebig beigezeichneten Bilder, häufig genug eigene Zeichnungen und Skizzen des Verfassers, tragen besonders dazu bei, das Wort zu verdeutlichen und zu ergänzen. An dieser Stelle sei vor allem an die entzückenden Federskizzen jerusalemischer Judentypen hingewiesen; man glaubt die Urbilder vor sich zu sehen, so prächtig ist das Kennzeichnende an ihnen durch den Stift erfaßt. Und was über die Judensiedelungen S. 259 ff. berichtet wird, mag manchem eine wertvolle und lebendige Darstellung der anderswo freilich breiter und ausführlicher, in solcher Kürze schwerlich aber trefflicher gekennzeichneten Verhältnisse bedeuten. Auch über Damaskus ist allerlei Neuartiges zu lesen und man kann nur bedauern, daß eine ernstliche Krankheit den schwedischen Forscher gerade dort solange ans Bett fesselte, wo so viel des Sehens- und Darstellenswerten zu beobachten gewesen wäre.

Genug, das neue Buch Sven Hedins kann all denen warm empfohlen werden, die, ohne selbst im Land gewesen zu sein, unter zuverlässiger und wanderkundiger Führung eine Pilgerfahrt im Geist nach dem Heiligen Land zu unternehmen die Lust verspüren.

Würzburg.

F. Babinger.

Bücherschau.

Unter den bei der Schriftleitung eingegangenen Büchern sind zunächst mehrere wertvolle **Geschenkwerke** zu verzeichnen. Der neugegründete „Verlag für jüdische Kunst und Kultur Fritz Gurliitt“ in Berlin gibt vier künstlerisch illustrierte Hefte heraus: J. L. Perez, Gleichnisse mit Lithographien von Jakob Steinhartd; J. L. Perez, Musikalische Novellen mit 5 Original-lithographien von Jakob Steinhartd; Arno Nadel, Rot

und glühend ist das Auge des Juden, Gedichte zu 8 Radierungen von Jakob Steinhardt; Joseph Budko, Arno Nadel, Das Jahr des Juden, 12 Gedichte zu 12 Radierungen, — sämtlich 1920 erschienen. Die Kunstwerke wenden sich an die Freunde expressionistischer Kunst und können solchen warm empfohlen werden. Ueber Jakob Steinhardt als Künstler hat neuerdings Weyl in Wohlgemuths Jeschurun VIII 231 gehandelt. — Verehrern niederländischer Kunst wird die Rembrandtbibel eine sehr willkommene Gabe sein, die Hugo Schmidt Verlag in München in vier Bändchen herausgegeben hat; der Einzelpreis der beiden das sog. Alte Testament behandelnden Bändchen beträgt nur je Mk. 15. Beide bringen je 55 Abbildungen nach Zeichnungen, Gemälden und Stichen Rembrandts, ausgewählt von E. W. Bredt, der eine Einleitung über Rembrandt als Darsteller biblischer Stoffe vorausgeschickt hat. Die Bibeltexte sind in Uebersetzung beigegeben. — Emil Bernhards Buch „Jehuda Hallewi. Ein Diwan“ (Erich Reiß Verlag, Mk. 28) notieren wir schon hier, weil wir es sehr gern auf den Tischen unserer Barmizwaknaben sähen, behalten uns aber eine Würdigung seines künstlerischen und wissenschaftlichen Wertes vor. — Verdienstlich ist auch der Neudruck von M. Lehmanns Erzählung „Akiba“ (Frankfurt, Kauffmann, geb. Mk. 21,30), da die schlichte Erzählerkunst des Vf. nicht nur erbaulich wirken, sondern auch sehr wertvolles Material aus Talmud und Midrasch der Jugend vermitteln kann. In ähnlicher Richtung liegt der Wert des Kommentars des gleichen Vf. zu den „Sprüchen der Väter“, dessen erstes Heft (geh. Mk. 28, geb. Mk. 38) soeben im gleichen Verlage erschienen ist.

Außer zahlreichen Schriften zur jüdisch-hellenistischen Literatur, über welche eine Sammelbesprechung geplant ist, gingen ferner ein:

S. Levy, M. A., Jewish Theology (SA. aus Jewish Chronicle), London 1920, 35 S. (Auseinandersetzung mit Kohler).

Paul Feldkeller, Ethik für Deutsche, Gotha (Perthes), M. 6, 64 S.

Konrad Schmidt, Das schaffende Wort. Eine Studie über die Bedeutung des Worts für die religiöse Vorstellungswelt im A. T., Gleiwitz, Gg. Rose, 1920, Mk. 4,50 nebst Zuschlag, 24 Seiten. Bringt neben vielem völlig Hypothetischem manches beachtliche Material dafür, daß der Doppelsinn mancher Worte in biblischer Zeit wohl empfunden wurde und für prophetische Visionen und Volksvorstellungen Anknüpfungspunkte schuf.

Sigmund Mowinckel, Der Knecht Jahwäs (gleichzeitig ausgegeben als Beiheft 2 zu Norsk Teologisk Tidsskrift), Gießen (Töpelmann), 1921, Mk. 3, 69 S.

Immanuel Benzinger, Jahvist und Elohist in den Königsbüchern (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, hsg. von Kittel, Neue Folge, Heft 2), Berlin, Stuttgart, Leipzig (Kohlhammer) 1921, Mk. 15, 76 S. Versucht die Scheidung der Quellen J und E für die Königsbücher als notwendig zu erweisen.

B. Halper, Postbiblical hebrew literature, An anthology. Texts, notes and glossary. Philadelphia, The publication society of America, 1921. Bd. I Dollar 2,50, Bd. II Dollar 2.—. Bd. I gibt eine Auswahl aus der hebräischen Literatur von Sirach bis Wessely, großenteils vokalisiert, nebst exegetisch-textkritischem Anhang und Glossar, Bd. II englische Uebersetzungen, mit kurzen Vorbemerkungen und Fußnoten. Als Chrestomathie für die dichterische Literatur könnten die Bändchen allenfalls für solche Leser gelten, die für 550 Seiten 4½ Dollar auszugeben in der Lage sind. Dagegen kommt die Prosa entschieden zu kurz. Es hat wenig Sinn, aus dem Talmud 4, aus dem Midrasch 4½ Seiten abzdrukken und Maimuni nur durch ein knappes Stück aus Hilchoth Deoth zu charakterisieren, wenn man sonst Briefe heranzieht.

Julius J. Price, The Yemenite Ms. of Megilla, Toronto 1916, 52 S. Vgl. die Besprechung der gleichen Behandlung von Moed qatan in voriger Nummer.

Abraham Ibn Esra, Buch der Einheit. Aus dem Hebräischen übersetzt, nebst Parallelstellen und Erläuterungen zur Mathematik Ibn Esras von Ernst Müller, Weltverlag Berlin, 1921, geh. Mk. 9,50, gebd. Mk. 12; 80 S. Gibt außer dem Buch der Einheit Stücke aus den übrigen Schriften Ibn Esras nebst biographischer Einleitung und Erläuterungen in besonders schöner Ausstattung.

B. Illovy, Letters and decisions, Berlin, Poppelauer, 1914, 239 S. Die von einem Sohn des 1871 verstorbenen Rabbiners Dr. Illovy herausgegebene und mit biographischer Einleitung versehene Sammlung führt in sehr interessanter Weise in die inneren Kämpfe des amerikanischen Judentums um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein, an welchen I. auf Seiten der konservativen Richtung teilnahm.

Das französische Feldgebetbuch.

Von Rabb. Dr. S. Levi in Mainz.

In allen Staaten, die am Kriege 1914—18 beteiligt waren, ist, mit Ausnahme von Österreich - Ungarn¹⁾, erst im Laufe des Krieges eine jüdische Feldseelsorge geschaffen und ausgebaut worden. Die israelitischen Feldgebetbücher sind durchweg erst im Kriege verfaßt und spiegeln daher in urwüchsiger Art Gedankenströmungen und Empfindungskräfte der Kriegsreligiosität wieder, die verdienen, in vergleichender Weise aufgezeigt und festgehalten zu werden²⁾. Während die österr.-ungar. Armee mit ihren zahlreichen, zum Teil altfrommen jüdischen Heeresangehörigen das — so weit mir bekannt — kleinste aller israelitischen Feldgebetbücher besaß³⁾ und für die russische Armee mit ihren großen Massen jüdischer Soldaten strenger Gläubigkeit weder Feldgeistliche noch Feldgebetbücher bekannt waren⁴⁾, hat das verhältnismäßig judenarme Frankreich eine umfangreiche jüdische Feldseelsorge⁵⁾

1) Siehe u. A.: Dienstvorschrift für die Militärgeistlichkeit vom Jahre 1904 (Wien 1905, k. k. Hof- und Staatsdruckerei), § 38 und Beilage 12.

2) Vgl. hierzu die Abhandlung S. 97 ff. des laufenden Jahrgangs dieser Monatsschrift über das „Feldgebetbuch für die jüdischen Soldaten und Matrosen in der englischen Armee und Marine“ von N. M. Nathan.

3) Es war das „Andachtsbüchlein für jüdische Krieger im Felde“ von Feldrabbiner Dr. Arnold Frankfurter, ins Ungarische übersetzt von Feldrabbiner Dr. Ernst Deutsch (Wien 1915), das auf 60 Seiten im Westentaschenformat Titelblätter, Bildnis Kaiser Franz Joseph I, Inhaltsangaben und Gebete in hebräischer, deutscher und ungarischer Sprache enthielt.

4) Die Gründe hierfür können hier nicht behandelt werden.

5) Fünfunddreißig Rabbiner und Rabbinatskandidaten waren als Feldgeistliche tätig (siehe französisches Feldgebetbuch, La Tefila du Soldat, 4^{ème} édition, Paris 1917, Seite III des französischen Teiles). Von diesen fünf- unddreißig jüdischen Feldgeistlichen des französischen Heeres sind vier

und ein entsprechendes Feldgebetbuch mit beachtenswerten Eigenschaften aufzuweisen. Freilich war dieses auch für die Kolonial-Truppen bestimmt und innerhalb dieser, besonders in den nordafrikanischen Formationen (Marokko, Algier), taten zahlreiche Juden Kriegsdienst.

Diese Tatsache, daß auch für nordafrikanische Juden in größerer Zahl die Möglichkeit zu religiöser Erbauung im Felde gewährt werden sollte, gibt dem französischen Feldgebetbuch¹⁾ eine vom englischen und deutschen dadurch unterschiedene Eigenart, daß es im hebräischen Teil verschiedentlich den Rite achkenazi (ou septentrional) und den Rite sefardi (ou méridional), den deutschen und den sefardischen Ritus nebeneinander bringt²⁾.

Wenn man die Auswahl und Fassung der Gebete prüfend durchgeht, erkennt man ferner eine eigene Art des Buches darin,

gefallen (Bloch, Vitsen, Ruff, Borìès) und drei im Laufe des Krieges gestorben (Chostmann, Schwartz, Wechsler). Der Heldentod des Rabbiner Bloch ist in einer mehrfarbigen Ansichtskarte dargestellt und in zahlreichen Exemplaren verbreitet worden. Er fiel, während er an einem sterbenden Katholiken Seelsorge übte und diesem ein Kruzifix reichte, durch eine einschlagende Bombe im August 1914.

¹⁾ La Tefila du Soldat, Livre de prières à l'usage des militaires israélites en campagne. Quatrième édition. Paris 1917, Imp. Polygl. N. L. Danzig, 26, Rue des Francs-Bourgeois.

²⁾ Hervorgehoben sind die Unterschiede der beiden Riten in den Sterbe-, Beerdigungs- und Trauergebeten, im ברכת הגומל, im Schriftvers, der in den Rosch-haschono-Abenden vor der „שמונה עשרה“ zitiert wird. Hier wird statt des aschkenasischen (Ps. 81,4—5) וְכִי תִקְעוּ בְחֹדֶשׁ שׁוֹפָר וְכִי ביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות וכו' gesagt. Nach ברכת הגומל antwortet die Gemeinde (Les assistants répondent) an Stelle des aschkenasischen מִי שְׂגַמְלֶךָ כֹּל-טוֹב die Worte אֲשֶׁר גַּמְלֶךָ כֹּל-טוֹב וְחֵן וְחֶסֶד וְחַמְלָה, יִתְבָּרַךְ וְיִתְרוֹמֵם עַל כָּל בְּרָכָה וְתַהֲלָה, דְּזֶהוּ בְּרַחֲמֵי יִשְׂרָאֵל וְיִגְמַלְךָ לְעַד כָּל-טוֹב נָצַח, סֵלָה. Beim Gebet bei einem Sterbenden setzt der sefardische Ritus nach dem שמע noch die Worte hinzu: מִשֶּׁה אִמָּת וְתוֹרַתוֹ אִמָּת: לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יי Die Beerdigungsgebete und der Kaddisch nach der Beisetzung sind nach den beiden Riten so verschieden, daß sie im ganzen Wortlaut nacheinander in das Gebetbuch aufgenommen wurden. Es führte zu weit, wollten wir hier alle Unterschiede beschreiben.

daß es nicht sowohl ein Mittel für gemeinsame Gottesdienste als vielmehr die Möglichkeit zur Einzelandacht geben, daß es nicht der Versammlung sondern nur der Sammlung dienen sollte. So enthält es weder im Morgen- noch im Abendgebet am Anfang der *ברכות* vor dem *שמע* die gemeindebildende Anforderung *ברכו וכו'*, noch bringt es beim Tischgebet die *ירשות* Formeln des verbindenden *זמין*-Benschens, es unterläßt die Erwähnung von Segenssprüchen und Gebeten für die Toravorlesung¹⁾; man vermißt auch Segenssprüche über Tallis und Tefillin, während die Gebete für Arba-Kanfoth, Kiddusch, Habdalah und Sukkah wohl gebracht werden, welche die Bereitschaft gewisser Ritualien auch voraussetzen.

Dann hat das Buch ein besonderes Gepräge dadurch, daß es, im Gegensatz zum deutschen und in gewisser Weise auch zum englischen, den Stempel einer religiösen und allenthalben autoritativ anerkannten Behörde, des Großrabbiners von Frankreich, trägt. Während das deutsche Feldgebetbuch vom „Verband der deutschen Juden“, von einem Rabbiner oder von mehreren Rabbinern angeregt oder herausgegeben war, die Herausgeber aber dann für die weitere Verwendung zurücktraten, und während der englische Chief-Rabbi nur sein *placet* erteilte, ist und bleibt der Grand-Rabbin de France der Bringer dieser religiösen Gabe, auch wenn er das Buch nicht selber ausgearbeitet hat: »Les militaires israélites désireux de recevoir ce volume sont priés d'écrire à M. le Grand-Rabbin de France«. 32, place St-Georges, Paris IX^e [diejenigen israelitischen Heeresangehörigen, welche dieses Buch zu erhalten wünschen, werden gebeten, an den Herrn Großrabbiner von Frankreich zu schreiben, etc....], so steht es bald auf dem Titelblatt. Der Großrabbiner gibt dem Buch schon bei der ersten Auflage am 7. März 1915 ein Geleitwort mit auf den Weg und ruft den Soldaten aus Frankreich und Algier (*aux soldats israélites de France et d'Algérie*) dabei zu: »Con-

1) Dagegen wird ein Hymnus auf die Tora (Hymne à la Tora) in französischer Sprache wiedergegeben (S. 34 des französischen Teiles).

tinuez à bien mériter de la patrie, du judaïsme et de l'humanité« [Fahrt fort, Euch wohl verdient zu machen um Vaterland, Judentum und Menschlichkeit]; und derselbe damalige Großrabbiner, Alfred Lévy, gibt der vierten Auflage des Buches am 30. Oktober 1916 sein weihendes Wort mit auf den Weg indem er beginnt: »Mes chers enfants, En publiant une première fois ce petit rituel de guerre, nous étions loin de nous attendre qu'il nous en faudrait renouveler l'édition à quatre reprises successives. Nous ne pouvions croire que cette lutte terrible, de la civilisation contre la barbarie aurait une aussi longue durée«. [Meine lieben Kinder, als wir ein erstes Mal dieses kleine Kriegsgebetbuch veröffentlichten, da waren wir weit davon entfernt zu erwarten, daß es nötig werden sollte, die Ausgabe in vier Folgeauflagen zu erneuern. Wir konnten nicht glauben, daß dieses schreckliche Ringen der Zivilisation mit der Barbarei eine so lange Dauer haben könne]; und er schließt mit dem Priestersegen, den er seiner Feldgemeinde erteilt.

Auch das Gebet für die Kriegszeit [Prière pour le temps de guerre] und das Vaterlandsgebet [Prière pour la France] aus den Jahren 1914 und 1915, die im französischen Teil des Buches enthalten sind, tragen den Namen des Großrabbiners. Der Großrabbiner ist auch für die Feldgemeinde die zentrale Persönlichkeit des religiösen Lebens.

Das Buch besteht, wie die Gebetbücher der übrigen Staaten, aus einem hebräischen und einem in der Landessprache abgefaßten Teil. Aus einem Vorwort erfahren wir die Geschichte des Buches. Da wird ausdrücklich gesagt, daß das Buch sei »destiné au culte privé« [bestimmt für den privaten Kultus. s. o.], daß die französischen Gebetsübersetzungen und Nachbildungen unter gewissen Änderungen der Form aus zwei Gebet- und Andachtsbüchern der Großrabbiner A. Aron und L. Wogue übernommen sind. Die Übersetzung der aufgenommenen Psalmen — es sind fast dieselben wie im deutschen und englischen Feldgebetbuch — stammt aus der »Bible du Rabbinat«.

Die Ausarbeitung des ganzen Werkchens, dem eine übersichtliche Inhaltsangabe am Anfang des von rechts beginnenden hebräischen Teiles mit dem Titel

סדר תפלה בקצרה לבני ישראל היוצאים למלחמה

שנת וכו' תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצרר אתכם לפי

vorangeht, und dem in der Mitte, wo dieser hebräische Teil mit dem von links beginnenden französischen zusammentrifft, ein Kalender für religiöse und bürgerliche Daten für das Jahr 5677 eingefügt ist, wurde durch rabbin M. Liber, aumônier militaire [den Feldgeistlichen Rabbiner M. Liber], mit Hilfe des Dozenten an der französischen Rabbinerschule M. Mayer Lambert unter der Fürsorge des Großrabbiners des Zentral-Konsistoriums bewirkt [sous les auspices de M. le Grand-Rabbin du Consistoire central]. Ein wohlthätiger Spender hat die Kosten der Herausgabe getragen (franz. Teil S. VII).

Das Buch hat Taschenformat, ist in blaue Leinwand gebunden, trägt auf der Außenseite des rechten Deckels die Worte: »La Tefila du Soldat« in Golddruck, Papier und Druck sind gut und sorgfältig.

Die hebräischen Gebete, die sich über 60 Seiten erstrecken, gegenüber 46 Seiten in der Landessprache, sind, wenn auch stark gekürzt, im allgemeinen überlieferungsgemäß; das Tischgebet besteht aus drei kurzen Sätzen eigener Fassung und schließt an Wochentagen mit den Worten: רחם על עמי ויארם אתנו: אמן: [Erbarme dich über das arme und bedürftige Volk, das dem Spott und der Verachtung preisgegeben ist, das Volk der mit Füßen Getretenen. Gepriesen seist du, Ewiger, der erbaut in seinem Erbarmen den Bau Jerusalems, Amen]. Am Sabbat und an den Feiertagen tritt noch ein für den Tag bestimmter Satz hinzu. Für das Achtzehngebet ist als Mittelstück nur הַיְיָ aufgenommen. Die hebräischen Gebete tragen als Überschrift jeweils eine kurze französische Inhaltserklärung.

Die Anordnung der Gebete ist in der Weise vollzogen, daß sie mit den täglichen Gebeten, und zwar mit dem Morgen-

gebet, beginnt; diesen schließen sich die Sabbatgebete an, dann folgen die Gebete für die Wallfahrtsfeste und für die Jomim noroim. Daran reihen sich kurze Stückchen für Chanukah und Purim, die 10 Gebote, die 13 Glaubensartikel in der Fassung des בְּרֵאשִׁית und in französischer Poesie, Psalmen und Gebete für die Kriegszeit, unter denen besonders ein Gebet, »Prière du combattant avant la bataille« [„Gebet des Kriegers vor der Schlacht“] wegen seiner vollendeten Form, der packenden Stimmung und religiösen Kraft hervorzuheben ist, wenn auch der Kenner weiß, daß wohl selten vor der Schlacht die Zeit für ein solches Gebet gegeben ist. Für den Fall eines Sieges, einer Krankheit, einer Verwundung, der Genesung oder sonstigen Rettung sind Gebete in französischer und dazu gehörige Psalmen in französischer und hebräischer Sprache aufgenommen. Folgende Psalmen sind in dem Buche enthalten: **3**, **20**, **27***, 33, **46**, **91***, **103***, 107, **121**, **124**, 19⁰, 70, 92, 93, 102, 145⁰. Die Zahlen mit Unterstreichung bedeuten: nur in hebräischer Sprache; die Zahlen mit * bedeuten: in hebräischer und französischer Sprache; die Zahlen mit ⁰ finden sich auch im englischen Feldgebetbuch; die großgedruckten Zahlen finden sich auch im englischen und deutschen Feldgebetbuch des Verbandes¹⁾.

Auf das Sündenbekenntnis [Confession des péchés] folgt dann abschließend die Liturgie für Sterbende und Beerdigungen in einer Ausführlichkeit, wie sie kein anderes Feldgebetbuch aufweist. Man darf wohl daraus schließen, daß dieses Hauptgebiet der Feldseelsorge, den Kranken beizustehen, den Sterbenden und den Gestorbenen den heiligen Liebesdienst zu erweisen, sorgfältig gepflegt wurde, soweit es die Verhältnisse gestatteten. Darauf weist auch eine vorgedruckte Erklärung, die sich auf der Rückseite des französischen Titel-

¹⁾ In dem von mir im Auftrage der Feldrabbiner des Ostens ausgearbeiteten Feldgebetbuch finden sich die in der Gebetordnung gebräuchlichen Psalmen 3, 6, 29, 91, 92, 93, 95, 113—118, 121, 128, 145 hebräisch und deutsch, außerdem Teile aus Ps. 62 und 88 in freier Übertragung.

blattes findet, und die von dem Buchinhaber — ähnlich wie beim englischen Gebetbuch — zu unterzeichnen war, hin: darin verlangt der Unterzeichner, gestützt auf Verfügungen und Erlasse des grossen Hauptquartiers vom 10. November 1915 nötigenfalls die ausschließliche Hilfe der israelitischen Religion, im Falle von Krankheit den Dienst eines Rabbiners oder den Beistand von Glaubensgenossen und im Falle des Todes die Beerdigung in Gegenwart von Israeliten und nach jüdischem Ritus und die unbedingte Fernhaltung von nicht-jüdischen Grabdenkzeichen.

Zur Erleichterung der Durchführung dieser Seelsorge bringt das Buch auf dem nächsten Blatt eine Liste der Feldrabbiner bei den verschiedenen Hauptformationen nach dem Stande vom 1. November 1916 und gibt dort auch Hinweise, wie die Kranken in Hospitälern der Heimat der seelsorgerischen Hilfe teilhaftig werden können.

Ein beredtes Stück Menschen- und Völkergeschichte liegt in diesem wie in den andern Feldgebetbüchern und manche seelische Hilfe wird dadurch bereitet worden sein. So hilfebringend aber diese Werke der gleichen Religion in den verschiedenen Heereslagern waren, so erschütternd ist es, daß sie nötig waren hier und dort; denn sie bringen uns Juden noch schmerzlicher das Bewußtsein, wie viele Kinder desselben Vaters sich gegenseitig schlügen, um dann zu lindern. In dem Gebet des Kämpfers nach dem Siege [*Prière du combattant après la victoire*], träumt der Sieger die Zeit herbei: »où une nation ne lèvera plus l'épée contre une autre nation et où l'art de la guerre sera inconnu« (Jes. II, 2ff., Mich. IV, 1ff.). So betet der mutgehobene Sieger; die ganze gläubige Welt, die nicht gesiegt, sondern eine große Niederlage der Menschlichkeit erlitten hat, kann nicht besser beten.

S. M. Dubnows

„Neueste Geschichte des jüdischen Volkes“.

Von **Selma Stern** in Berlin.

Die Uebersetzung des schon vor dem Kriege in Rußland erschienenen Dubnowschen Werkes¹⁾ ist bei uns seit langem mit Spannung erwartet worden. Wußten wir doch, daß es in Rußland und Polen bis in weiteste Kreise Verbreitung gefunden hatte, von Gelehrten und Laien in gleicher Weise als eine Art nationalen Besitzes betrachtet.

Es ist nicht nur der Stolz auf eine ruhmreiche und die Trauer über eine martervolle Geschichte, die den Juden aufhorchen läßt, wenn man von seiner Vergangenheit spricht. Ihn leitet nicht nur der Drang nach Erkenntnis, der den Deutschen, den Russen, den Franzosen dazu treibt, die alten Zeiten zu erforschen, um aus ihnen den Staat der Gegenwart, seine Verfassung, Verwaltung und Wirtschaft zu erfassen. Sondern der Jude sucht, indem er seine Geschichte schreibt oder liest, durch sie auch die Problematik der eigenen Seele zu verstehen. Und noch so sehr lebt in unserer Erinnerung etwas von dem heiligen Schauer, mit dem unsere Väter einst die Bibel lasen, daß wir auch eine profane Geschichte des jüdischen Volkes mit stillerem Ernst, aber auch mit anspruchsvollerem Sinn als die anderer Nationen in die Hand nehmen. — —

Dubnow beginnt sein Werk mit einer kurzen Schilderung der jüdischen Welt am Vorabend der französischen Revolution gleichsam als Auftakt zu dem großen Kampf um die Emanzipation. Diesem Zeitalter der ersten Emanzipation 1789—1815 ist das erste Buch gewidmet. Es be-

¹⁾ S. M. Dubnow: Die neueste Geschichte des Jüdischen Volkes. 1789—1914. Deutsch von Alexander Eliasberg. Band I und II. (1789—1881.) Jüdischer Verlag. Berlin 1920.

handelt in chronologischer Reihenfolge die Geschichte des Edikts von 1791, des Dekretes von 1806, die Befreiung der Juden in den von Napoleon eroberten Ländern, das preußische Gleichberechtigungsedikt von 1812, die Reformversuche in den übrigen deutschen Ländern, um mit der Schilderung der Lage der Juden in Oesterreich-Ungarn, in Polen und in Rußland zu schließen.

In ähnlichem Aufbau behandelt das umfangreichere zweite Buch das Zeitalter der ersten Reaktion (1815—1848) und das der zweiten Emanzipation 1848—1881. Diesen rein politischen Kapiteln sind in regelmäßiger Reihenfolge und in innerem Zusammenhange Darstellungen der kulturellen, der religiösen und literarischen Strömungen innerhalb der Judenheit selbst in den verschiedenen Ländern Europas angegliedert. —

In dieser großzügigen Zusammenfassung eines riesigen Materials, das Dubnow souverän beherrscht, scheint mir der hohe Wert seiner Arbeit zu liegen. Er hat zwar keine eigenen Quellenstudien gemacht, er übernimmt die bereits veröffentlichten Monographien und Biographien ohne tiefere Kritik, die großen Aktenpublikationen wie die Pribrams¹⁾ über die Wiener, die Freunds²⁾ über die preußischen Juden standen ihm noch nicht zur Verfügung. Er wirft keine Probleme auf, weder in methodischer noch in psychologischer Hinsicht. Er besitzt auch nicht das Feuer, das starke Pathos, die oft hinreißende Kraft der Darstellung wie Graetz, auch nicht die gelehrte Gründlichkeit Philipppsons. Sein Stil ist nüchtern, sachlich und knapp. Aber er ist ein guter und gewandter Erzähler. Und er erzählt lebendig und klar, oft in einer fein pointierten Art, besonders wenn

1) Pribram: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Wien. 1918. Vergl. auch Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Oesterreich. Wien und Leipzig 1908.

2) Dr. J. Freund: Die Emanzipation der Juden in Preußen Bd. II. Urkunden. Berlin 1912.

er öffentliche Meinungen und Stimmungen wiedergibt, wenn er Debatten in Landtagen und Versammlungen schildert, wenn er Gegensätze herausarbeitet wie die zwischen Aschkenasim und Sephardim in Frankreich, zwischen Chasidismus und Rabbinismus in Galizien, zwischen Reformern und Orthodoxen in Deutschland, zwischen Nationalisten und Assimilanten in Polen.

Weniger gelingt ihm die psychologische Analyse der Persönlichkeiten. Wenn er auch von dem Einfluß einzelner Menschen auf den Gang der Ereignisse fest überzeugt ist, — das beweist seine Auffassung der Tätigkeit Friedlaenders, Cerf-Berris, Rießers, Crémieux' und unzähliger anderer, — so interessieren ihn doch mehr ihre Ideen als ihre Seelen. Rankes Freude an „jedem besonderen Leben seiner Natur nach“, fehlt ihm sicherlich.

Dagegen ist er ein Meister in der strengen Gliederung des Stoffes. Er ist freilich mehr Architekt als Künstler. Aber die Art, wie er das inhaltlich weit auseinanderliegende Material in fast mathematischer Einteilung unter einem einheitlichen Gesichtspunkt ordnet, hat etwas Imponierendes und Großes. Wünscht man sich auch manchmal die gleichmäßige Fläche unterbrochen durch farbige Bilder und bunte Formen, wie man sich in der steifen Straße einer modernen Stadt nach den winkligen Erkern und spitzen Giebeln mittelalterlicher Gäßchen sehnt, so übt auf der andern Seite doch die fast kühle Aufzählung des Tatsächlichen einen eigenen Reiz aus. —

Trotz dieser äußeren Ruhe ist Dubnow weit entfernt von ruhiger Objektivität. Er ist zwar nie aggressiv, in seinem Eifer glüht nichts vom Zorn der Propheten, die große rhetorische Geste jüdischer Publizisten besitzt er nicht. Aber es ist doch nicht seine Art, entsagungsvoll hinter seinem Objekt zurückzutreten, um es nur liebevoll zu begreifen. Er richtet stets nach einem festen Prinzip.

Dubnow ist seiner politischen Gesinnung nach Nationaljude. Wenn er auch jeden „engherzigen Chauvinismus und willkürlichen nationalen Egoismus“ bekämpft, so tritt er warm für den natürlichen „nationalen Individualismus“ ein. Er lebt und webt ganz in den Ideen des 19. Jahrhunderts vom Recht jeder Nation, „die sich als solche fühlt“, auf Erhaltung und Behauptung ihrer Eigenart inmitten der andern Völker. Nicht um fremden Nationen diese Eigenart aufzudrängen, sondern um die Farbenskala der Völkertypen durch die jüdische Farbe zu bereichern. „Die Menschheit, in der der Vorrat an Originalität mit jedem Jahrhundert progressiv zusammenschrumpft, müßte viel verlieren, wenn aus ihrer Mitte dieses originellste Phänomen, das den Namen Judenheit trägt, verschwinden würde“¹⁾.

Daß das typische Merkmal einer Nation nicht allein die politische Selbständigkeit ist, daß es überhaupt keine allgemeinen Gesetze für den Begriff Nation gibt, daß vielmehr „jede Nation eine ganz individuelle und eigene Seite hat“²⁾, ist von der neueren und neuesten Forschung ja zur Genüge dargelegt worden. So hat auch Dubnows Auffassung der jüdischen Nationalität ihre eigene Note, sie weicht jedenfalls von der landläufig zionistischen entschieden ab. Seiner Vorstellung kommt wohl der bei uns in Deutschland glücklich geprägte Begriff der „Kulturnation“ am nächsten. Denn die kulturelle und geistige Selbständigkeit, die gleichartigen historischen Erinnerungen, Gewohnheiten, Neigungen, Gefühle, Glaubensanschauungen und sittlichen Ideale als das Resultat des Volksschaffens sind für ihn das wesentlichste Band, das Glieder einer Nation aneinander kettet. Der Staat, die politische Selbständigkeit ist nur

¹⁾ S. M. Dubnow: Die Grundlagen des Nationaljudentums. Autorisierte Uebersetzung aus dem Russischen von I. Friedlaender. Jüdischer Verlag Berlin.

²⁾ F. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat. S. 2.

die äußere Schale zur Erhaltung der geistigen und kulturellen Eigenart. Doch ist auch ihre Erhaltung sehr wohl möglich ohne jede äußere Staatsform. „Ein flüssiger Körper hat ein Gefäß notwendig, von dem er seine Gestalt erhält, aber dieselbe Flüssigkeit, sobald sie erstarrt ist und sich in ein Kristall verwandelt hat, kann das Gefäß entbehren. Es gibt Nationalitäten, die diesen Kristallisierungsprozeß durchgemacht haben und die daher ihre innere Selbständigkeit außerhalb eines eigenen Staatswesens und eines eigenen Territoriums erhalten können“¹⁾.

Von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt er die Emanzipation. Er fordert sie stürmisch als die politische und bürgerliche Gleichberechtigung. Er bekämpft sie, wo sie erkaufte werden muß unter Aufopferung der nationalgeistigen Eigenart des jüdischen Volkes. Denn man kann nur, das betont er immer wieder, das Glied irgend einer künstlichen juristischen oder sozialpolitischen Körperschaft werden, aber man kann nicht werden das Glied einer natürlichen Gruppe, einer Familie, eines Stammes, einer Nation. Er will freilich nicht von neuem das glücklich gesprengte Ghetto des Mittelalters wieder aufrichten. Er wünscht sogar eine Annäherung von Juden und Christen, aber nur, „unter der Voraussetzung der gleichen Rechte auf beiden Seiten“. Indem Dubnow den Staat als das formale Bündnis definiert, die Nation aber als das innere, glaubt er das große Problem der inneren Auseinandersetzung des Juden mit seinem Wirtsvolk gelöst zu haben. Denn beiden kann man zu gleicher Zeit angehören. Der Jude kann in Deutschland, in England, in Frankreich deutscher, englischer, französischer Staatsbürger sein und voller Patriotismus und Liebe seine staatsbürgerlichen Pflichten erfüllen und er kann trotzdem und mit ganzer Seele der zerstreuten, doch einigen jüdischen Nation sich verbunden fühlen. •

¹⁾ Dubnow: Die Grundlagen des Nationaljudentums. S. 33.

Dubnows Gedanken tragen, wenn sie auch nicht in letzte Tiefen gehen und die verschlungene jüdische Frage zu lösen vermögen, doch ihre große Berechtigung in sich. Aber was die Stärke und Wirksamkeit des Publizisten ist, kann die Schwäche des Historikers werden. Freilich muß der Historiker, wo er Werturteile fällt, diese messen an der eigenen, politischen, weltanschaulichen Einstellung. Aber diese Beurteilung darf nicht geschehen auf Kosten der Verurteilung entgegengesetzter Prinzipien und Anschauungen. Dubnow aber möchte, wie einst Sybel, wie Häusser, wie Dahlmann und Treitschke das Publikum politisch erziehen, es seiner Welt gewinnen.

So ist es selbstverständlich, daß er die Politik Napoleons in der Judenfrage verurteilt, daß er die „servile Gesinnung“, „die nachgiebige und liebedienerische Haltung“ der Notabelnversammlung von 1806 bekämpft, daß er gegen die Reformation Holdheims und seiner Anhänger vorgeht, weil „sie den ganzen Bau der jüdischen Geschichte auf den Kopf stellten“, daß er in Jacobsons Wunsch, Synagoge, Schule und Gemeindeordnung zu germanisieren, die Quelle seiner traurigen Verirrungen sieht.

Natürlich kann eine Geschichtsdarstellung, unter dem Gesichtspunkt politisch-aktueller Tendenzen gesehen, fruchtbare und anregende Elemente enthalten. Zumal für uns in Deutschland, wo wir seit Jahren die Emanzipationsperiode meist nur von Anhängern der Assimilation erzählt bekamen. Aber es hat doch ästhetisch etwas Peinliches, große Persönlichkeiten wie Friedrich II. und Napoleon, Goethe und Fichte, Marx und Dostojewsky einseitig nur durch die jüdische Brille zu betrachten.

So behandelt auch Dubnow, um nur ein kleines Beispiel zu nennen, die kulturelle Emanzipationsepoche in Preußen in einem allzu spöttischen und leichten Tone. So viel Häßliches sicherlich jene Taufepidemie ihrem ganzen Wesen nach an sich hatte, jene Sucht, in hohe und höchste christ-

liche Kreise zu kommen, jene feige Verleugnung alles Jüdischen, so darf man doch nicht vergessen, daß das jähe Zusammenprallen zweier verschiedener Kulturen immer Auswüchse hervorbringen muß. Man darf über der abstoßenden Außenseite der ungeheueren Werte nicht vergessen, die das vertrocknete und erstarrte Judentum, das damals den wenigsten noch einen Lebensinhalt gab, durch die europäische Umwelt empfangen hat. Man darf nicht vergessen, daß diese Umwelt die Welt Schillers und Goethes, Lessings und Kants war, in die der Jude nach Jahrhunderten geistiger Absperrung plötzlich versetzt wurde. Und zudem! Es ist doch nicht bloß Mode, Koketterie, geistiger Libertinismus gewesen, daß damals eine Reihe von Männern und Frauen sich völlig an die deutsche Kultur verloren. Sie ist vielen doch tiefe Herzenssache gewesen. Man denke nur an die Inbrunst und den heiligen Ernst, mit dem Rahel ihrem Kreise Goethe offenbarte, an die Stellung, die Dorothea Schlegel bei den Romantikern einnahm.

Oder um unter vielen andern ein politisches Beispiel anzuführen: Dubnow verurteilt das bekannte Toleranzedikt Josef II. vom Jahre 1782, wiewohl es nachweislich im Vergleich zur Judenordnung von 1704 wesentliche Verbesserungen, besonders in der sozialen Stellung der Juden, enthielt. Denn es hat gleichzeitig die Autonomie der jüdischen Gemeinde vernichtet, die jüdische Sprache und die nationale Kultur zu verdrängen gesucht. Und doch müßte meines Erachtens eine wirklich wissenschaftliche Forschung das Problem auch von der anderen Seite her packen, aus der Struktur, der Verfassung und Verwaltung, den wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnissen des damaligen österreichischen Staates heraus, aus der Persönlichkeit Josefs und seiner Ratgeber. Josef war sicher kein Freund der Juden. Aber aus bloßer Antipathie wichtige Staatsaktionen zu erklären, geht doch nicht an. Wenn er die jüdische Autonomie vernichtete, so geschah dies nicht, weil er die Juden

nicht leiden konnte, sondern weil der absolute, zentralistisch regierte Staat seinem ganzen Wesen nach jede abgeschlossene, selbständige Körperschaft zu durchbrechen suchte. Es geschah, weil Josef glaubte, auf diese Weise seine Absicht, die Juden zu bessern, zu erziehen, um dann ihre Kräfte im Dienste des Staates zu verwenden, eher zu erreichen. Man darf den heute fast schon zum Gemeinplatz gewordenen Begriff von der Möglichkeit friedlichen Nebeneinanderlebens und fruchtbaren Zusammenwirkens kulturell selbständiger Nationalitäten innerhalb eines Staatenverbandes nicht auf den Staat des aufgeklärten Absolutismus übertragen.

Liegt in dieser tendenziösen Betrachtung der Dinge der eine Nachteil des Dubnowschen Werkes, so scheint mir der andere in der Methode zu liegen.

Graetz hatte noch einseitig die jüdische Vergangenheit dargestellt als bloße Gelehrten- und Leidensgeschichte. Dubnow geht schon weiter. (Philipppsons Arbeit hat er noch nicht gekannt!) In seinem geschichtsphilosophischen Versuch: „Die jüdische Geschichte“¹⁾ hat er sich über die Methodik jüdischer Geschichtsforschung ausgesprochen. Den Kern der jüdischen Geschichte, der einzigen Geschichte ohne „aktives, politisches Element, ohne Diplomatenkünste und Kriege“ bildet die sozial-geistige Entwicklung des Volkes. Auf der anderen Seite muß aber auch, da das Geschick der Juden aufs innigste mit dem Geschick anderer Völker verknüpft ist, der Zusammenhang der jüdischen Nation mit diesen Nationen aufgedeckt werden. Geht also Graetz von den inneren Strömungen im Judentum aus, so nimmt Dubnow die allgemein europäischen Verhältnisse als den

¹⁾ S. M. Dubnow: Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Autorisierte Uebersetzung aus dem Russischen von I. F. Berlin 1898. Eine zweite Auflage erschien 1921 bei Kauffmann, Frankfurt a. M. Übersetzt von Israel Friedlaender.

Hintergrund an, auf dem die jüdische Geschichte sich abspielt. Aber dieser Hintergrund ist nicht, wie bei einem guten Gemälde, organisch verbunden mit der Handlung im Vordergrund. —

Dubnow ist ganz ideengeschichtlich eingestellt. Rankes Lehre von der überwiegenden Bedeutung der Tendenzen, die in jedem Zeitalter wirken, beherrschen ihn vollständig.

So ist ihm das Problem der Emanzipation in Frankreich restlos gelöst durch die Ideen der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, der Freiheits- und Gleichheitsprinzipien der großen Revolution. So erklärt er sich die Reaktion nach den napoleonischen Kriegen, die zu den Judenverfolgungen in Deutschland führte, aus der Idee des christlich-nationalen Staates der Heiligen Allianz und der Weltanschauung der Romantik. So wird die endgiltige politische Gleichberechtigung in Deutschland erlangt durch die demokratisch-revolutionäre Bewegung von 1848.

So ungemein wichtig selbstverständlich der Einfluß geistiger Ideen auf das politische Geschehen ist, restlos ergründen kann man es durch sie nicht. Dubnow vernachlässigt fast völlig die vielen andern, zumal wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen Faktoren, die bei der Erklärung jüdischer Probleme eine solch große Rolle spielen. So unterrichtet er uns weder über den tiefen inneren Zusammenhang, der zwischen der Emanzipation und der Umwandlung des französischen Feudalstaates in die konstitutionelle Monarchie und dann in die Republik und die Tyrannis Napoleons besteht, noch über die organische Verknüpfung des Ediktes von 1812 mit den Stein-Hardenberg'schen Reformen.

Daß die Juden auch nicht immer nur Objekt der Politik waren, daß sie selbst aktiv und intensiv das wirtschaftliche und geistige Leben ihrer Wirtsvölker beeinflussten, hat Dubnow weiterhin ganz außer Acht gelassen. — —

Die Romantiker und Liberalen hatten einst die französische Revolution dargestellt als etwas völlig Neues, ganz losgelöst von der Vergangenheit. Tocqueville hat dann gezeigt, daß „die Revolution in vieler Beziehung nur eine Entwicklung zu Ende führte oder fortsetzte, die vorher schon begonnen hatte, daß sie vielfach nur Verhältnisse sanktionierte, die sich unter andern Namen bereits vor 1789 gebildet hatten.“

Eine wirklich moderne Erforschung des Assimilationsprozesses müßte m. E. ähnlich vorgehen. Sie müßte in entsagungsvoller Kleinarbeit den vielen verschlungenen Wegen nachspüren, die von Seiten des Staates wie von der der Juden zur Emanzipation führten, sie müßte alle die Fäden aufdecken, die schon vorher die Juden mit dem Staate und dem Wirtsvolke verknüpften¹⁾. Sie müßte nachweisen, wie die absoluten Fürsten des merkantilistischen Zeitalters²⁾ in ihrem Bestreben, zur Stärkung der staatlichen Macht, Handel, Industrie und Verkehr zu heben, den Juden Lotterie, Salz, Tabak, Gruben und andere Monopole verliehen, sie zu Münz- und Kriegslieferanten machten (man denke nur an die Hofjuden Lippold, Gumpertz, Jost Liebmann in Brandenburg-Preußen, an Elkan Fränkel in Ansbach, Süß Oppenheimer in Württemberg, Wertheimer und Oppenheimer in Oesterreich) und sie so w i r t s c h a f t l i c h in Beziehung zum Staate brachte. Sie müßte nachweisen, wie die Bevölkerungs- und Steuerpolitik, besonders in Deutschland nach dem 30 jährigen Kriege, die Fürsten nahezu zwang, die Juden finanziell ihrem Staate einzugliedern. Sie müßte nachweisen, wie der Absolutismus

¹⁾ E. Täubler: Bericht über die Tätigkeit des Gesamtarchivs der deutschen Juden. (Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden. 3. Jahrg. 1. Heft S. 72—74.)

²⁾ Vgl. Felix Priebatsch: Die Judenpolitik des fürstlichen Absolutismus im 17. und 18. Jahrhundert. (Festschrift für Dietrich Schäfer.)

die Juden auch *politisch* dem Staate einbaute, indem er die bisher streng abgeschlossene jüdische Gemeinde-Autonomie durchbrach, gegen die rabbinische Gerichtsbarkeit vorging und sich selbst in die Wahl der Beamten und Rabbiner einmischte. Und sie müßte schließlich nachweisen, wie der Wohlfahrtstaat mit seinen unzähligen Reglements- und Erlassen über Armen- und Gesundheitswesen, Ehesachen und Totenbestattung, Bildung, Erziehung und Sprache die Juden auch in *kultureller* Beziehung sich angepaßt hat.

Auf der anderen Seite mußte man all den Wirkungen nachspüren, die das Vorgehen des Staates innerhalb der Judenheit selbst auslöste, jene ganze seelisch-geistige, wirtschaftliche und politische Entwicklung, die sie dazu brachte, die bürgerliche Gleichberechtigung als selbstverständliches Recht für sich zu beanspruchen. — —

Dubnow hat uns in seinem Geschichtswerk nicht alle Fragen beantwortet, die wir beantwortet haben möchten. Aber er hat doch das große Verdienst, uns den Blick geschärft zu haben für die ungeheuere Fülle der Probleme, die der jüdischen Forschung noch harren. Und hat er auch zum Bau einer Geschichte des jüdischen Volkes nur einen allgemeinen Grundriß gezeichnet, so hat er doch versucht, in ehrlichem Ringen und ernster Arbeit etwas von der großen Schuld vergangener Zeiten abzutragen.

Die galiläischen Synagogenruinen und die Halakha.

Von Prof. S. Krauss in Wien.

Ich fühle mich gedrungen, zu diesem Thema das Wort zu ergreifen, weil Prof. Alfred Grotte in seinem Aufsätze in dieser Monatsschrift¹⁾ sich mehrfach auf mich beruft, ohne mir in allem beizustimmen, und weil auch die Schriftleitung es für sehr erwünscht hält²⁾, daß „aus der Feder eines mit Synagogen- und Friedhofkunst vertrauten Halachisten“ eine Aeußerung zu dieser Sache erfolge. Ich nehme zwar die Bezeichnung „Halachist“ für mich nicht in Anspruch, und auch die Friedhofssache muß ich außer acht lassen — sie wurde übrigens auch von Grotte nicht berührt³⁾ — aber eine schlichte „Aeußerung“ darf ich wohl wagen, da ich mich mit diesem Thema viel befaßt habe. Alles Wünschenswerte enthält mein jetzt im Erscheinen begriffenes Werk „Synagogale Altertümer“; hier will ich nur einige Punkte berühren, die von Grotte in die Diskussion geworfen worden sind.

1. Vor allem: Wie sah es im Innern einer palästinischen, genauer einer galiläischen Synagoge aus? Eine Vermutung Gurlitts anführend, meint Grotte, das Innere sei ein freier, säulenloser Raum gewesen, und dies werde nun durch die Ausgrabungen bestätigt. „Die nun vor unserem geistigen Auge erstehende Basilika . . . ist indessen sowohl in baulicher als auch in ritueller Hinsicht ein Rätsel, dessen Lösung noch eingehenden Ansichtsaustausches seitens jüdischer Theologen bedarf.“

¹⁾ MGWJ. Jg. 65, S. 16—31.

²⁾ Dasselbst S. 31.

[³⁾ Sie müßte aber bei grundsätzlicher Erörterung der Stellung der Halacha zur Bildkunst herangezogen werden; und zu einer solchen wollten wir in erster Reihe anregen. Die Schriftleitung.]

Ich bin ein schlichter jüdischer Theologe, kein Ingenieur, kein Architekt, auch kein sonderlicher Kunstkenner, dennoch wage ich zu behaupten, daß obiger Satz nicht gelten kann. Schon eine allgemeine Erwägung sagt mir, daß die galiläischen Synagogen, deren kunstvoller Bau allgemein überrascht, des Schmuckes der Säulen nicht habe entraten können. Kohl und Watzinger, die die Ausgrabungen gemacht und beschrieben haben, haben Säulen und Säulenfragmente genug gefunden, und noch heute sieht man sie aufrecht stehen an Ort und Stelle. Ist es so sicher, daß diese Säulen nur von außen, etwa als Peribolos, die Synagoge umstanden und nicht auch zum Innern gehörten? Und die Emporen, die sich, wie alle Forscher feststellen, auf drei Seiten im Innern der Synagoge befanden — standen sie nicht auf Säulen, wenn auch nur auf schwachen, niedrigen Säulen? Schon darum können wir von einem freien, säulenlosen Raum nicht sprechen.

Schon in meiner Schrift „Die galiläischen Synagogenruinen“ (Berlin 1911) S. 12 habe ich diesen Punkt berührt mit dem Bemerkten, daß uns der Talmud mehrfach Kunde gibt von den in den Synagogen vorhandenen Säulen (z. B. Berakh. 8a, 27b, 30b), und ich weiß nicht, warum Grotte dieses gewichtige Zeugnis des Talmud ignoriert. In einem schlichten Vermerk, in welchem man gar nicht die Synagoge zu schildern beabsichtigt, heißt es im Talmud (j. Berakh. IX, 1, 13a Z. 25): „Der Mensch geht hinein in die Synagoge, steht hinter der Säule, betet in aller Stille, und Gott vernimmt sein Gebet“¹⁾. Das hört sich so an, als wenn ich heute sagen würde: „Ich komme nach Hause, mache die Türe auf und sehe mein Kind“ etc., woraus doch unbedingt folgt, daß ich nur ein Haus kenne, welches eine Türe hat. So auch nur eine Synagoge, welche Säulen hat.

¹⁾ ואדם נכנס לבית הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחישתו usw.

2. Vor eine schwere Aufgabe sind wir gestellt, wenn wir auf Grund von talmudischen Nachrichten die O r i e n t a t i o n der alten Synagoge bestimmen wollen. Aus den in Anknüpfung an meine vorhin erwähnte Schrift laut gewordenen Stimmen¹⁾ geht hervor, daß in der Halakha eine bestimmte Orientierung nicht vorgeschrieben ist. Die bekannte Vorschrift (b. Berakh. 30a, vgl. Schulchan Arukh § 94), daß man sich beim Beten gen Jerusalem und gen das Heiligtum wenden soll (nicht: m u ß), spricht von einem, der auf freiem Felde betet, wie aus dem ganzen Tenor der Stelle hervorgeht und auch daraus, daß anderwärts (das. 28b) von einem gesprochen wird, der zu Esel reitet oder auf dem Schiffe fährt. Das pflegt man gewöhnlich außer acht zu lassen.

Die einzige b a u l i c h e Norm, die wir besitzen (T. Megilla IV, 22, p. 227) und die immer wieder angeführt wird, unter anderem auch von D a l m a n und G r o t t e, hat gewiß nur theoretischen Wert, denn die Vorschrift, daß die Pforte der Synagoge an der Ostseite derselben angebracht werden soll, u. z. mit der Begründung, weil die Stiftshütte von ehemals ebenfalls an der Ostseite ihren Eingang gehabt hatte, war praktisch gewiß nicht durchzuführen, und wurde auch nicht ausgeführt, wie am besten die galiläischen Synagogenruinen beweisen. So war auch die andere bauliche

¹⁾ In B l o c h s Oesterr. Wochenschrift 1912, S. 549, 568, 580, 607 (M. M i e s e s, S. M a n d l, S. S p i n n e r). Während G. D a l m a n (Orte u. Wege Jesu, S. 144 f.) richtig zitiert, beruft sich G r o t t e (oben S. 18 Anm. 3) nur ganz ungenau auf diese Stimmen. Von mir zitiert er unter Anführungszeichen, daß in der Nordrichtung der Betenden eine „gedankenlose Nachahmung südjudäischer, tempelwärts gerichteter Synagogen“ zu erblicken sei. Diese Worte entlehnt G r o t t e der betreffenden Stelle bei D a l m a n, S. 144; ich habe mich in meiner Schrift (S. 5) ganz anders ausgedrückt: ein altes Baumotiv wurde in der Folgezeit beibehalten. Man wird zugeben, daß das ganz anders klingt. Uebrigens bin ich von diesem Gedanken abgekommen.

Norm, die wir noch besitzen, nämlich, daß das Synagogengebäude höher sei als die übrigen Häuser des Ortes, wobei man sich auf das Beispiel des zweiten jerusalemischen Tempels beruft — auch diese Norm war praktisch, besonders in der Diaspora, nicht durchzuführen¹⁾. Nun aber enthält die Tosefta (das. vorher) noch einige Details über die Sitzordnung in der Synagoge, und D a l m a n strengt sich nicht wenig an, die Befunde der galiläischen Synagogenruinen mit diesen Details in Einklang zu bringen. Er hat nicht gemerkt, daß die Tosefta, an dieser Stelle offenbar abrupt und schlecht erhalten, vom F a s t e n r i t u s spricht, einem Ritus, bei dem man aus der Synagoge ins Freie hinausging, wohin auch die heilige Lade gebracht worden war (M. Taan. II,¹1), weshalb denn in der Tosefta vorangehend gesagt wird: „Und wenn man die Lade niederstellt“ usw. — da erst paßt die dort beschriebene Situation²⁾!

Was ist es denn mit den galiläischen Synagogen, was die Forscher, mich selbst eingeschlossen, so sehr in Verlegenheit bringt? Diese Synagogen sind zumeist nach Norden „orientiert“, d. i. ihr Eingang befindet sich im Süden, und wenn wir uns nun die heilige Lade, nach dem u n s geläufigen Bauschema, der Eingangswand gegenüber, d. i. im Norden, denken, „so ergäbe sich die allem Ritus hohnsprechende Gepflogenheit, der heiligen Stadt beim Beten den Rücken zuzuwenden“ (Grotte). Diese Schwierigkeit fällt aber sofort weg, wenn, wie schon bemerkt worden, eine Gebetsrichtung innerhalb der Synagoge überhaupt nicht nötig war; sie fällt ferner weg, wenn, wie ebenfalls schon angedeutet worden, für die bewegliche heilige Lade überhaupt kein fester Standort angewiesen war, ja, wenn man annimmt³⁾, daß die heilige Lade gar

1) Siehe L. L ö w , Gesamm. Schriften IV, 27 f.

2) Das Nähere s. in meinem Werke „Synagogale Altertümer“.

3) Vgl. E l b o g e n , Der j. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entw., S. 470.

nicht in der Synagoge, sondern in einem Nebenraum untergebracht und nur im Bedarfsfalle herbeigeholt worden war. Man darf eben die spätere Entwicklung nicht auf die talmudische Zeit übertragen.

Doch *Watzinger* glaubt in der Synagoge zu *Kapernaum* die Spuren eines festgebauten Sanktuariums bemerkt zu haben, das er nun auf die ebenfalls von ihm ohne ausreichenden Grund angenommene Estrade verlegt und ganz nahe am Eingange, also an der Südseite, gestanden sein läßt. Damit wäre die „Kibla“ gen Jerusalem gerettet. Aehnlich verfährt auch *Dalman*, wenn er auch andererseits den Wahrnehmungen *Watzingers* nicht recht trauen will, und auch für *Grotte* ist diese Plazierung des heiligen Schreins „kaum ernsthaft zu bezweifeln“. Das würde aber, die „Kibla“ als nötig angenommen, soviel bedeuten, daß der Besucher der Synagoge, kaum in dieselbe eingetreten, wie eine Schildwache die Füße zusammenklappt und sich umdreht; wie komisch! Und wie müssen da die Besucher hart aufeinander gestoßen sein! Nimmt man aber an, daß sie tiefer in die Synagoge hineingingen und erst von ihren Sitzen aus sich zum „Sanktuarium“ wandten, so müssen sie doch zumindest beim Gehen der heiligen Lade den Rücken gewandt haben, was auch nicht glaubhaft erscheint.

Nun will aber *Grotte* seine Annahme noch dadurch vertiefen, daß er überhaupt die Estrade (= *Almemor*) als das Hauptstück des Innern der Synagoge hinstellt, dem gegenüber der aus Holz gemachte heilige Schrein sich mit einem Platz „an einer weniger hervorgehobenen Stelle der Synagoge“ begnügen mußte. Der Gedanke an und für sich erscheint mir recht plausibel, und *Grotte* hätte dafür anführen können, daß den Kern des synagogalen Gottesdienstes nicht das Gebet, sondern die Thoravorlesung ausmacht, weshalb denn das Lesepult, auf der Estrade untergebracht, naturgemäß in den Vordergrund tritt. Aber ich

kann ihm nicht darin beistimmen, daß der Almemor nächst der Südwand seinen Platz gehabt habe. Der Almemor als Stelle der Vorlesung war nur dann praktisch untergebracht, wenn er so ziemlich die Mitte der Synagoge einnahm, denn anderen Teils hätten z. B. die an der Nordwand sitzenden Beter dem Vortrag nicht gut folgen können. So, mit dem Almemor in der Mitte, waren ja tatsächlich bis in die jüngste Zeit hinein die meisten Synagogen gebaut. Mir genügt diese eine Bemerkung; in die viel erörterte Almemorfrage will ich mich hier nicht einlassen.

Doch hier will Grotte von gewissen Synagogen des Mittelalters auf die galiläischen Synagogen rückschließen, was ich sowohl der Sache als der Methode nach nicht gut heißen kann. Er will das an den Synagogen in Livorno, Ancona, Pesaro, Padua und Venedig beobachtet haben, und beruft sich hierbei auf Frauberger (Mitteil. d. Ges. z. Erf. jüd. Kunstdenkm.)¹⁾, so daß man meinen sollte, Frauberger habe dasselbe konstatiert. Nein, das ist nicht der Fall; F. sagt das von keiner dieser Synagogen; im Gegenteil, seine Abbildungen zeigen, daß auch diese Synagogen den Almemor in der Mitte hatten, höchstens ein wenig von der heiligen Lade her nach West verschoben²⁾.

3. Die Basilikaform des jüdischen Gotteshauses zu erklären suchend, greift Grotte auf das Heiligtum zu Jerusalem zurück, das in diesem Stücke als Muster gedient habe. Dies wurde in anderer Form auch von L. Löw, von mir und anderen ausgesprochen. Grotte geht soweit originell vor, daß er speziell auf den Frauen[vor]hof des Heiligtums verweist, der (nach M. Middoth II, 5) an drei³⁾

¹⁾ Die näheren Fundstellen s. bei Grotte.

²⁾ Venedig (F. I Abb. 3) ist falsch; jenes Bild ist das der Syn. von Toledo! Merkwürdiger Weise zitiert sich F. selbst falsch (II, 37). Lies Abbild. 4.

³⁾ Nicht ausgeschlossen, daß an vier Seiten; der Ausdruck ist הקיף.

Seiten von Anbauten umgeben war, auf deren flachen Dächern (beim Feste des Wasserschöpfens) die Frauen ihren Platz fanden. Soweit wäre die Sache in Ordnung. Aber Grotte spricht anschließend daran von dem großen, hohen, halbkreisförmigen Fenster, das über der Türe der einen oder anderen galiläischen Synagoge angebracht war. „Die glatte, hohe und freie Südwand mochte den Gläubigen hier die Mauer des Priesterhofes darstellen, die von dem gewaltigen Nikanortor durchbrochen war, das (man vergl. die Dreitürigkeit!)¹⁾ zwei kleinere Nebentüren aufwies²⁾. So kam die einzige große Lichtquelle des sonst nicht sonderlich hellen Gotteshauses aus der Richtung Jerusalems, symbolisch die im Raume Eingeschlossenen an die Heiligkeit des Tempels mahnend“ . . . Es gehört viel Phantasie dazu, daß die abschließende Südwand der Synagoge, oder welche Wand immer, die Mauer des Priester[vor]hofes zu Jerusalem darstelle; ist es denn nicht genug, wenn der Blick allein nach der Richtung des Tempels schweift? Dieser Blick ging aber gewiß nicht über das hohe Fenster, sondern über die geöffneten Türen; oder soll es diese „Lichtquelle“ sein, die Grotte meint? Das Fenster übrigens, dem Grotte eine symbolische Bedeutung zuzuschreiben geneigt ist, hat eine derartige Bedeutung schwerlich gehabt. In Palästina war auch das Privathaus so gebaut, daß an der Türwand und über der Türe ein Fenster angebracht war³⁾.

4. Meine Ansicht über den Umstand, daß in den galiläischen Synagogenruinen so reichliches Ornament, darunter auch Tier- und Menschenfiguren, gefunden wurde, habe ich

¹⁾ Die gali. Synagogen haben zumeist drei Eingangstüren; s. in meiner Schrift S. 20.

²⁾ In M. Middoth II, 4 steht nur, daß das Nikanortor von 2 Kammern לשבות flankiert war! Aber es ist wahr, daß jedes Tor sogenannte פשפושין hatte.

³⁾ Talmud. Archäol. I, 42.

wiederholt ausgesprochen¹⁾, und ich komme hier auf die Sache nur darum zurück, weil hier (oben S. 31) der Wunsch ausgesprochen wurde, daß speziell dieser Punkt auch halakhisch besprochen werde. Ich kann dieser Aufgabe nicht nachkommen und will es auch nicht, denn meiner Ansicht nach läßt sich für die Zeit der galiläischen Synagogen nichts Bezügliches aus Talmud und Midrasch holen, und was die späteren Kodifikatoren und Dezisoren darüber sagen, ist entweder aus nichtssagenden Stellen gezogen oder durch das Leben nicht zur Wahrheit geworden. Aber Folgendes verdient verzeichnet zu werden: Targum Pseudo-Jonathan zu Lev. 26, 1 paraphrasiert das Verbot von אֲבֹנֵי מַשְׁכִּית in einer recht sonderbaren Weise: „Machtet euch nicht Götzen und Standbilder, und Säulen, des Anbetens wegen (oder: um euch niederzuwerfen) sollt ihr euch nicht errichten, und einen Bilderstein setzt nicht in eurem Lande, um sich darauf niederzuneigen; jedoch eine Stoa, gemeißelt mit Bildern und Figuren, bringet an (oder: könnt ihr anbringen) auf dem Boden eures Heiligtums (wörtlich: eurer Heiligtümer), doch nicht, um sie (oder: davor) anzubeten, denn ich bin der Ewige euer Gott.“ Fast an den Haaren herbeigezogen ist hier eine religionsgesetzliche Entscheidung, wonach die Stoa im heiligen Tempel zu Jerusalem (ja: wenn man den Plural מִקְדָּשֵׁיכֶם genau nimmt, in jeder Synagoge) in Reliefarbeit mit Figuren und Bildern versehen werden soll (oder kann), ein Zugeständnis oder gar eine Forderung ganz absonderlicher Art²⁾, die uns in Staunen setzen kann. Das Targum Pseudo-Jonathan hat manchmal ganz wunderliche Einfälle, und allgemein gilt von ihm die Meinung, daß es die ältere, nicht rezipierte Halakha darstellt (in A. Geigers Sinne). Diese rabbinische Quelle gestattet

¹⁾ Siehe bei Grotte S. 25 und vgl. Elbogen S. 465.

²⁾ Siehe Ibn Ezra z. St., von dem פִּירוּשׁ in Pentat. ed. Wien nicht gut verstanden. Das Nähere s. in „Synagogale Altertümer“.

also, oder fordert ausdrücklich die Anbringung des figürlichen Schmuckes im Heiligtume, sei es nun in dem Heiligtume zu Jerusalem schlechthin oder in jedem Heiligtume, also auch in der Synagoge. Das ist gewiß dem Leben abgelauscht, für uns also sehr wichtig. Selbst wenn solcher figürlicher Schmuck nur im Tempel zu Jerusalem beobachtet worden wäre, ist es auch gestattet, im Sinne dieses Autors, dasselbe auch auf die Synagoge zu übertragen, und hiermit kommt wieder zur Geltung, daß die Synagoge ein Abbild des Tempels darstellt oder darstellen will.

5. Ich behandle zuletzt das Auftreten des Penta- und Hexagrammes in den galiläischen Synagogenruinen, wovon Grotte (S. 27) sagt: „Sonderbarerweise hat Krauss diese Ornamentik nicht näher gewürdigt“. Ich lasse diesen Vorwurf gern auf mir sitzen, umsomehr, da er gut gemeint ist, wie ich überhaupt Grotte gern das Verdienst zuerkenne, zur Klärung dieser Sache beigetragen zu haben. Was nun die Penta- und Hexagramme betrifft, so habe ich dieselben nicht nur näher nicht gewürdigt, sondern auch nicht erwähnt. In dem Werke „Synagogale Altertümer“ werde ich ebenso verfahren. Elbogen (S. 463), der sie erwähnt, würdigt sie gleichwohl nicht. Ich halte nämlich dafür, daß diese Penta- und Hexagramme auf den Steinen der galiläischen Synagogen nur Steinmetzzeichen sind. Solche Zeichen (arabisch *wasm*) findet man auf den Werkstücken seit den ältesten Zeiten, gerade wie auch die gebrannten Ziegel schon bei Assyrern und Aegyptern ihre Fabrikzeichen tragen, ein Vorgehen, das von Griechen und Römern nur noch mehr befolgt wurde. Schon darum, daß es einmal ein Fünfeck, ein andermal ein Sechseck ist, schließlich sogar ein rein geometrisches Zickzack, ist es meines Erachtens nicht gut möglich, in diesen Zeichen etwas ganz Besonderes zu sehen. Uebrigens verzeichnet auch Grotte die Meinung derer, die darin „ein rituell völlig bedeutungsloses Motiv“ sehen; wenn er aber gleich hinzufügt, „das

im Mittelalter als Parallelsymbol zu Kreuz und Halbmond entstand“, so wird ja die Sache doch schon wieder in den Bereich des religiösen Symbols erhoben. Palmen, Kränze und der siebenarmige Leuchter, die Grotte noch ferner bespricht, sind ganz bekannte Symbole des Judentums, deren Besprechung ich füglich unterlassen kann.

Noch zuletzt hat es Grotte mit einem nur einmal auf einer Skulptur zu Tell-Hum vorkommenden Symbol zu tun, das er nach dem Vorgang Watzingers eine *carruca* = Wagen nennt. Watzingers abenteuerliche Deutung verwerfend, stellt Grotte fest, daß auch dieses „Symbol“ nur zu dem Ideenkreise der Synagoge gehören könne und vermutet hierbei einen Hinweis z. B. auf den Wagen, in welchem man einst die Bundeslade im Triumph nach Jerusalem geführt hatte. In diesem Sinne fortfahrend, möchte ich lieber im allgemeinen auf den Ezechielschen Thronwagen (מרכבה) hinweisen. Aber mir erscheint die ganze Sache unrichtig. Watzinger selbst (S. 193) beschreibt das betreffende Steinfragment wie folgt: „Es ist ein Tempel- oder besser baldachinähnlicher Aufbau mit einer flachen Tonne als oberem Abschluß, fünf Pilastern oder Säulen an der Langseite und einer Doppeltür mit Füllungen an der einen Schmalseite. Das ganze ruhte auf vier Rädern, von denen zwei mit je sechs Speichen deutlich zu erkennen sind“ . . . Sie sind leider für mich nicht deutlich zu erkennen, aber selbst, wenn das der Fall wäre, so verschwindet dieser Teil des Ornaments völlig gegenüber dem oben befindlichen, schön gearbeiteten Gebilde, das wohl einen Tempel darstellt. Der Wagen kann hier nicht als selbständiges Motiv gemeint sein. Wenn die Räder wirklich vorhanden sind, was ich bezweifle, so ist es höchstens das Bild eines fahrbaren Tempelchens, wie es die antike Kunst häufig dargestellt hat. Bestimmte Hinweise kann ich freilich jetzt nicht geben.

Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme.

Von **Jacob Jacobson.**

(Schluß)

6. K a p i t e l.

Finanzwesen.

Verglichen mit den anderen finanziellen Leistungen bildeten die Abgaben der jüdischen Zünfte und Handwerker nur einen geringen Teil der Lasten, die in mannigfacher Abstufung auf den Gemeinden und ihren Mitgliedern ruhten.

Die regelmäßigen Zahlungen der Synagogen bestanden aus den allgemeinen Abgaben und dem Kopfgeld an die Krone, den Abgaben an die Woywoden in den königlichen, an die Starosten in den starosteilichen und an die Grundherrn in all den Mediatstädten. Dazu kamen dann noch — neben den Abgaben an die Zünfte — verschiedentliche Abgaben an die Magistrate.

Die polnische Grundsteuer, die von der gesamten nicht-adeligen Bevölkerung aufzubringende Rauchfangsteuer¹⁾, die Trank- und Schlachtsteuer²⁾, wurden selbstverständlich auch von den Juden entrichtet.

Sie waren aber außerdem noch mit einer besonderen Steuer, dem Judenkopfgeld, belegt. Im Jahre 1764, im Rahmen der Steuerreformversuche des Konvokationsreichstages³⁾, aus einer festen Summe, die für Polen 220 000 Fl.,

¹⁾ D. J. 1793, S. 233 und 236 f.

²⁾ Die Schlachtsteuer oder richtiger gesagt, das Ledergeld, bestand nur von 1789—93 als Staatssteuer, war aber schon seit Jahrhunderten eine einträgliche grundherrliche Steuer. D. J. 1793, S. 256 f. Schmidt I. 437.

³⁾ Der Konvokationsreichstag hatte auch eine allgemeine Kopfsteuer von 2 Fl. angeordnet. Z. VII. 36. Jasinski 129 ff.

für Litauen 120 000 Fl. betrug¹⁾, in ein Kopfgeld verwandelt, mußte diese persönliche Abgabe — ohne Unterschied des Geschlechtes — vom 2. Lebensjahre an mit jährlich 2 Fl. entrichtet werden²⁾. Diese neue Art der Steuerverteilung lag ganz offenkundig wirklich im Interesse des Staates, ergab sie doch nach erfolgter Zählung beinahe das Vierfache der Pauschalsumme³⁾. Im Jahre 1775 war das Kopfgeld auf 3 Fl. erhöht, in einem Notfall, im Jahre 1789, sogar ein Zuschuß von 50 % erhoben worden, 1790 war vom Reichstag eine neuerliche Erhöhung „mit Rücksicht auf die Armut der Juden“ abgelehnt worden, 1792 aber hatte nochmals eine Erhöhung stattgefunden⁴⁾. In Litauen betrug das Kopfgeld nur 2½ Fl.⁵⁾ .

Der Steuerertrag der einzelnen Gemeinden wurde zwar in einer Pauschalsumme abgeliefert, doch bestand keine gemeinsame Haftung der Gemeinde für die nicht entrichteten Reste, vielmehr durften die Gemeindeältesten die Säumigen angeben, von denen dann der Staat die Rückstände einzog.

In dem ersten Etat der Provinz Südpreußen ist der Ertrag des zunächst noch unverändert beibehaltenen Kopfgeldes mit 17 806 Rtl. angesetzt⁶⁾.

1) A. F. Büsching: Neue Erdbeschreibung. Th. I, 2 (Hamburg 1777) 1253.

2) D. J. 1793, S. 246. Gleichzeitig war eine alle fünf Jahre zu wiederholende Zählung angeordnet worden, für die 73 Revisoren ernannt wurden. 1786 wurde aber schon die Zählung für alle 12 Jahre festgesetzt. Jasinski 133.

3) Jasinski 132.

4) Jasinski 134. D. J. 1793, S. 246. Zoltowski a. a. O., S. 68.

5) Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. CCXVIII. 3 Bl. 166.

6) Generaletat von Südpreußen, Trinitatis 1793/94, von Friedrich Wilhelm II. vollzogen 27. I. 1794. Abgedruckt: D. J. 1793, S. 307. Nach einer für das kgl. Kabinett angefertigten Zusammenstellung über den Betrag der Steuerefälle in dem neu erworbenen Lande nach dem Steuersystem der poln. Zeit hätten die Judenkopfgelder in Südpreußen 15 728 Rtl. 18 Gr. bringen müssen. Dabei wurden aber nur 2 Fl. pro Kopf angenommen. D. J. 1793, S. 266 f.

Von ihren Handelsbüchern hatten die Juden auch eine, allerdings nur geringfügige, Abgabe zu zahlen¹⁾.

In den wenigen königlichen Städten bezogen die maßgebenden Beamten feste Beträge von den Juden, so der Woywode von Posen 1900 Fl. und der Unterwoywode 1800 Fl.²⁾

Die Juden der starosteilichen und der adeligen Städte unterschieden sich hinsichtlich der Abgaben kaum, höchstens darin, daß sie sich in den den Starosten unterstehenden Städten um des Kampfes wider die Magistrate willen größeren Kosten unterziehen mußten. Die Abgaben selbst waren sehr mannigfaltig³⁾.

Zugrunde lag das Schutzgeld, der Grund- und Mietszins, der solidarisch entrichtet wurde. Es wird aus Neustpreußen berichtet, daß sich einzelne Mitglieder, um sich diesen solidarischen Gemeindelasten zu entziehen, „von der kirchlichen Verbindung ganz und gar entfernt hätten“⁴⁾. Im Zusammenhang mit der solidarischen Entrichtung des Schutzgeldes stellte es eine feste Summe dar. In der Schockener Punktation vom 3. VI. 1788 wird ausdrücklich festgesetzt, daß die Höhe der Abgaben von insgesamt 3000 Fl. unverändert bleiben solle, „sowohl wenn sich der gegenwärtige Handel vermindert oder erweitert, als auch, wenn sich die Zahl der Juden vermehren oder vermindern sollte, und auch dann, wenn etwa durch die Republique in einem oder anderm gegenwärtigen jüdischen Gewerbe eine allgemeine Landesabänderung erfolgen sollte, die sich eine jede Adelige Synagoge gefallen lassen müßte“⁵⁾.

Nach dem Etat vom 11. XII. 1794 sollten 14 727 Rtl. 6 Gr. 11 Pfg. einkommen. Geh. St. A. Rep. 96. 242 A. III. 118.

¹⁾ Holsche I. 159. Jasinski 172 ff. (1 Silbergr.).

²⁾ Heppner-Herzberg: Posen. 81.

³⁾ Z. VII. 259.

⁴⁾ Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. CXC. Nr. 1.

⁵⁾ A. VIII. 5 Bl. 116 f.

In manchen Privilegien hatten sich dagegen die Grundherrschaften ausdrücklich vorbehalten, die festgesetzten Abgaben in dem Maße zu erhöhen¹⁾, in dem die jüdische Bevölkerung zunehmen sollte, so in Miloslaw, Zirke und Bojanowo²⁾, oft aber gingen sie auch ohne solche vertragliche Grundlagen zu einer gewaltsamen Steigerung ihrer Einkünfte vor³⁾. In Bomst hatte der Nachfolger des Privilegsausstellers die ursprünglich (1746) festgesetzte Summe von 40 Rtl. auf 300 erhöht, sie war dann wieder auf 1000 Fl. ermäßigt worden⁴⁾. Von Nimbierowski, der Grundherr der Stadt Sluscewo, hatte Jahre hindurch, „wenn auch unrechtmäßig“, 100 statt der privilegienmäßigen 40 Dukaten erhoben und lag darüber mit der Gemeinde in langwierigem Prozeß (1803)⁵⁾.

In den starosteilichen Städten Fraustadt⁶⁾, Meseritz⁷⁾, Schrimm⁸⁾ und Obornik⁹⁾ betrug das Schutzgeld 228 Rtl., 146 Rtl., 500 Fl. und 200 Fl.; in Miloslaw¹⁰⁾ und Storchnest¹¹⁾ machte der Grundzins 1200 Fl. aus, in Jutroschin¹²⁾ und

¹⁾ In Neuostpreußen hatten sich die Grundherrschaften in den ihren Bürgerschaften verliehenen allgemeinen Privilegien und Lokationsurkunden ebenfalls oft ein Abänderungsrecht vorbehalten. Schmidt I. 433.

²⁾ G. T. 101, A. VIII. 24 Bl. 51 (Priv. vom 30. IX. 1792) und A. VIII. 25 Bl. 2 f. (Priv. vom 1. VIII. 1791).

³⁾ G. T. 95 Anm. 3 (allgemein). A. VIII. 1a Bl. 40. G. T. 120 (Wreschen). A. VIII. 1b Bl. 105 (Gembitz).

⁴⁾ Ortsch. Nr. 96.

⁵⁾ A. VIII. 3 Bl. 113. Vgl. auch ganz allgemein die bei Grützmacher a. a. O., S. 47 angeführte Deklaration, Abschn. III.

⁶⁾ Ortsch. Nr. 240. Neben 138 Rtl. allgem. Abgaben.

⁷⁾ St. A. Pos.: Meseritz C. 1. Daneben 100 Rtl. Rauchfangelder und 208 Rtl. Kopfgelder.

⁸⁾ Ortsch. Nr. 1331. Außerdem mußten sie ihm wöchentlich 2 Tonnen Bier und 16 Quart Branntwein in der Stadt ausschänken.

⁹⁾ G. T. 125.

¹⁰⁾ G. T. 101.

¹¹⁾ Bloch 614. Ortsch. 1477 hat nur 1020 Fl.

¹²⁾ G. T. 107. Zimmermann gibt aber nur 58 Rtl. 6 Gr. an. Bloch 612.

Koschmin¹⁾ 500 Fl., in Murowana Goslin²⁾ 1132 Fl., in Obersitzkow³⁾ 1900 Fl., in Kempen⁴⁾ 500 Rtl. In Sarne⁵⁾ wurde vom Hausstand je nach Vermögenslage 1½ bis 2 Dukaten erhoben, in Schlichtingsheim⁶⁾ 2 Rtl. 20 Gr., in Kobylin⁷⁾ vom Hauseigentümer 1 und vom Mieter ½ Dukaten und in Bojanowo⁸⁾ von jeder Familie 8 Rtl. 10 Gr.

Über dem Grundstock des Schutzgeldes erhob sich eine weitere Reihe von Auflagen; es galt hier im allgemeinen das, was der Kammerkalkulator Zimmermann bei der Stadt Lorsky einfach und treffend sagt: Das Dominium nimmt so viel von den Juden, als es erlangen kann⁹⁾.

Nicht immer zu kontrollieren waren die „Präsente“ und Bestechungen an die Beschützer oder Bedränger, denn sie erschöpften sich keineswegs in dem, was ordnungsgemäß verzeichnet und entrichtet wurde. In Posen betrugen die nicht im Etat enthaltenen außerordentlichen Gelder an Beamte und Geistliche in manchem Jahre das Doppelte und Dreifache der ordentlichen Ausgaben¹⁰⁾. In Kobylin erhielt die Grundherrschaft jährlich von der jüdischen Gemeinde Festgeschenke im Werte von 60 Rtl. und die Geistlichkeit im Werte von 40 Rtl.¹¹⁾ Im Oborniker Judenprivileg waren 30 Fl. als Geschenk zu Neujahr und Ostern festgesetzt¹²⁾,

1) G. T. 100.

2) Ortsch. Nr. 777.

3) A. VIII. 24 Bl. 48.

4) St. A. Pos. Kempen C. 1. Ein Hausbesitzer gab 12 Fl., ein Mieter 10 Fl., Bloch 614.

5) G. T. 103. Die 88 Juden dieses Städtchens hatten gegenüber 63 Fl. kgl. Kopfgelder 378 Fl. grundherrliche Abgaben zu entrichten. Ortsch. Nr. 1315.

6) Bloch 614.

7) Bloch 615.

8) Bloch 612.

9) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 47.

10) Heppner/Herzberg: Posen. 82.

11) A. VIII. 12 Bl. 8. Heppner/Herzberg 583.

12) G. T. 125.

das „Gratialoffert“ der Schockener Juden war 1 Stein Zucker, 1 Stein Kaffee, 4 gute Viertel Rindfleisch, 6 Stein guter Talg und 50 (Viertel) Schafffüße¹⁾.

Auf ähnlicher Stufe standen die Zwangsgeschäfte, zu denen die Gemeinden veranlaßt wurden. 1750 wurden die Judenältesten in Lissa gezwungen, „an den Herrn jungen Grafen 200 Dukaten zu verborgen“, die sie selbst nur durch eine mit 10% verzinsliche Anleihe beschaffen konnten²⁾. In Kurnik waren die Juden zur Abnahme von 6 Tonnen herrschaftlichen Salzes zu je 16 Tympfen, von 6 Tonnen Heringen zu je 50 Tympfen, von 3 Stück Brackvieh zu je 20 Fl., und von 50 Schöpsen zu je 6 Tympfen verpflichtet³⁾; in Wreschen mußten die jüdischen Fleischer den gesamten herrschaftlichen Viehbestand abnehmen und „ein mageres Stück vor fett bezahlen“⁴⁾. In Jarotschin hatte der Grundherr von Radolinski der Gemeinde russische Ochsen und 1 Zug Pferde aufgezwungen, woran sie 8344 Fl. Schaden gehabt haben wollte⁵⁾.

In stattlicher Höhe bewegten sich die Abgaben, die für die Bestätigung der Rabbiner, der Ältesten und der Privilegien zu zahlen waren. So betrogen sie in Bialystok für die Anerkennung des Rabbiners 200 Dukaten⁶⁾, in Krotoschin zur Zeit, als es nach dem Sturz des Ministers v. Görne⁷⁾ im Besitz der preußischen Seehandlung war, 300 Dukaten⁸⁾, in Lissa, vor dem Brande von 1790, für die Bestätigung der Ältesten 50 Dukaten, in Schmiegel ebendafür an Kaffee und Zucker ca. 2¹/₂ Dukaten und in Kurnik

1) A. VIII. 5 Bl. 116 f.

2) Lewin 130.

3) A. VIII. 26 Bl. 2.

4) Ortsch. Nr. 1581.

5) A. VIII. 12 Bl. 6.

6) Schmidt I. 436.

7) Koser a. a. O. III. 355.

8) Es wurde dann allerdings die Hälfte erlassen. Ms. LI. (Preßburg 1907) 37. Eggeling a. a. O., S. 17.

4 Rtl.¹⁾ In großen Städten, wo sich die Rabbiner durch die Einnahmen aus den Gerichtssporteln nicht schlecht standen, ließ sich die Grundherrschaft neben einer einmaligen, sehr hohen Summe eine jährliche Abgabe von ihnen geben²⁾.

Das Ledergeld, die vom Grundherrn für das Schlachten erhobene Abgabe, scheint manchnmal allein auf den Juden haften geblieben zu sein³⁾, manchmal auch ein Entgelt für das ausschließliche Schlachtmonopol gewesen zu sein, wie beispielsweise in Neustadt a. Warthe und Murowana Goslin⁴⁾. Es betrug in Borek⁵⁾ 800 Fl., in Kempen⁶⁾ 166 $\frac{2}{3}$ Rtl., in Murowana Goslin⁷⁾ 432 Fl., in Neustadt a. W.⁸⁾ 1200 Fl., in Xions⁹⁾ 200 Fl. und in Zerkow¹⁰⁾ 650 Fl. In Kobilyn¹¹⁾ hatten die Juden die Erlaubnis, gegen Erlegung von 4 Pfund Talg und 30 Tympfen für „vom Hofe zu kaufende Schöpse“ eigene Fleischbänke zu halten, wofür sie dann noch pro Bank 19 Fl. Hofzins zahlten.

Eine ganz wesentliche Einnahme bezogen daneben die Grundherrschaften aus der Besteuerung der verschiedensten kommerziellen Betätigungen und aus den Monopolen und Verpachtungen. In Murowana Goslin wurden — abgesehen von Schutz- und Ledergeld — Salzhandel, Wein- und Met-schank und Lederhandel besteuert, und zwar mit 300, 65

¹⁾ A. VIII. 3 Bl. 2 und 15.

²⁾ Holsche I. 261.

³⁾ Schmidt I. 437.

⁴⁾ G. T. 102 und 111.

⁵⁾ Ortsch. Nr. 105, daneben 960 Fl. grundherrl. Abgaben.

⁶⁾ Bloch 615.

⁷⁾ Ortsch. Nr. 777. G. T. 111 (24 Dukaten).

⁸⁾ Ortsch. Nr. 811, daneben 1700 Fl. sonstiger grundherrl. Abgaben.

⁹⁾ G. T. 115.

¹⁰⁾ St. A. Pos.: Mscr. D. 29.

¹¹⁾ G. T. 98.

und 48 Fl.¹⁾, in Schocken, wo all die erwähnten Abgaben auch entrichtet wurden, wurde noch der Kram- und Tuchhandel besteuert²⁾. In Lissa gehörten zu den regelmäßigen Gefällen der Grundherrschaft noch Verheirathungssteuer, Branntweinabgaben, Zins der Kürschner, Strafgeder aus der Zunftkasse, Steuer für Mietung christlicher Wohnräume und Verkauf christlicher Häuser³⁾. Lissa, die jüdische Metropole Großpolens, ist überhaupt ein Schulbeispiel dafür, welche Steuersumme von der Grundherrschaft aus den jüdischen Gemeinden herausgeholt wurde, denn dort bezahlten die Juden 1793 „neben vielen unbestimmten Abgaben 11 085 Rtl. 16 Gr.“⁴⁾ und brachten damit mehr als das Dreifache des von den Christen bezahlten Betrages auf⁵⁾. Ein anderes Beispiel für Mehrbelastung mag Santomischel geben, wo die jüdischen Brenner für die Branntweinblase 30 Fl. mehr als die christlichen Brenner bezahlten, und wo die Schlachtabgabe der Juden die der Christen um 90 Fl. überstieg⁶⁾. In einem Städtchen echt polnischer Größe wie Kobyla Gora⁷⁾ mit seinen insgesamt 66 Einwohnern, bezahlten die 23 Juden 146½ Fl. grundherrschaftliche Abgaben, und von den Juden, die in 19 Wohnhäusern in einem Teil des Dorfes Schermeisel wohnten — das allerdings ein Hehlernest war —, zogen die Grundherren, der Kreisdeputierte und der Major v. Kalckreuth, (1803) 1525 Rtl. 20 Gr. Einnahmen⁸⁾. Zimmermann konnte also

1) Ortsch. Nr. 777.

2) A. VIII. 5 Bl. 116 f.

3) Lewin 101.

4) Ortsch. Nr. 644. D. J. 1793, S. 469. Lewin 101.

5) Lewin 102.

6) Ortsch. Nr. 815. G. T. 115.

7) Ortsch. Nr. 531.

8) Mit Rücksicht auf diese Einnahmen bemühten sich die Grundherren, diesen Teil von Sch. zur Stadt erheben zu lassen, da die dort angesiedelten Handelsjuden nach dem Generaljudenreglement für Süd- und Neuostpr. v. 17. 4. 1797, Kap. III § 3 f. nicht

mit Recht sagen, daß die jüdischen Gemeinden von ihren Grundherren „wie Schafe angesehen wurden, die sie zu jeder Zeit scheren können“¹⁾.

Die persönlichen Dienste hatten die Juden sich fernzuhalten gewußt. Solche Dienstbestimmungen fehlen in den Judenprivilegien, nur dann und wann wird ausdrücklich auf sie Bezug genommen; so werden sie im Kurniker Judenprivileg von den Vorspanndiensten befreit²⁾, und in der Schöckener Punktation erscheint an Stelle des Scharwerkdienstes eine Geldabgabe³⁾. In gleicher Weise hatten sich die Juden von der ihnen in mancher Hinsicht lästigen Verpflichtung zur Aufnahme von Einquartierung durch besondere Entschädigungsgelder an die Magistrate befreit. So zahlten die Posener Juden dafür 1300 Fl.⁴⁾, eine entsprechende Abgabe zahlten auch die Juden von Bojanowo⁵⁾, Kempen⁶⁾, Kurnik⁷⁾, Lissa⁸⁾, Peysern⁹⁾, Schrimm¹⁰⁾, Unruhstadt¹¹⁾ und Wreschen¹²⁾.

mehr auf dem Dorf wohnen durften. Nach dem Vorschlag der Minister Voß und Struensee wurde daraufhin den Vettern K. die Erhebung des gesamten Dorfes zur Stadt anheimgegeben. Geh. St. A. Rep. 89. 59a B. 1805 geschah dies auch tatsächlich. Fr. Grützmaker: Grundherrschaft und Bürgerschaft in den südpreuß. Mediatstädten. Bresl. Diss. (Bresl. 1918) 15. In gleichem Sinne hatte der Besitzer des Dorf gewordenen Städtchens Sulmirschütz bei Radomsk im Kalischer Dep. um Beibehaltung der vorhandenen Juden gebeten, war aber abgewiesen worden. Ortsch. Nr. 1497.

¹⁾ Bloch 607. Dasselbe Bild wendet ein Beurteiler in den Jahrb. d. preuß. Monarchie, VIII. (Berlin 1800) 75 an.

²⁾ A. VIII. 26 Bl. 2.

³⁾ A. VIII. 5 Bl. 116 f.

⁴⁾ Perles 96 (Erkenntnis der Radomer Kommission v. 1724).

⁵⁾ D. J. 1793, S. 612. G. T. 82 (gegen 8 Gr. an die Stadtkasse).

⁶⁾ A. VIII. 26 Bl. 2 (Priv. v. 20. 6. 1715).

⁷⁾ D. J. 1793, S. 615.

⁸⁾ Lewin 100. ⁹⁾ G. T. 96.

¹⁰⁾ Wundrak a. a. O., S. 14.

¹¹⁾ Fr. Grützmaker: Unruhstadt als Garnisonstadt. Aus dem Posener Lande. VIII. (Lissa 1913) 403 ff.

¹²⁾ Ortsch. Nr. 1581.

Diese Ablösungsgelder wurden vielfach durch andere, teils bestimmte, teils unbestimmte Beiträge an die städtischen Kassen ergänzt. So mußte z. B. in Posen an den dortigen Magistrat ein Betrag von 77 Rtl. 20 Gr. für die Unterhaltung des Kanals und für 6 Wasserröhren im Judenbezirk bezahlt werden¹⁾, in Lissa ein vierteljährlicher Betrag von 60 Fl., die sogenannte Quarte, zur Verbesserung der Brücken und Tore²⁾, und ein im Verhältnis zu dem der Christen stehender Beitrag³⁾ zu den städtischen Sonderausgaben. In Krotoschin war die den Juden ebenso wie den Christen obliegende Pflicht, zur Erhaltung der öffentlichen Gebäude beizutragen, in Vergessenheit geraten und die betreffende Zahlung in eine Abgabe von 50 Fl. für die Mitbenutzung der städtischen Brunnen umgewandelt worden⁴⁾. In Schocken⁵⁾ wurde für den Besitz christlicher Häuser von jedem Hause 2 Fl. zum Unterhalt des Stadtschreibers, und von den 13 ursprünglich jüdischen Häusern ein Beitrag nach Verhältnis des Grundzinses der Christen gezahlt, in Brätz⁶⁾ erhielt die Stadt von den Juden pro Branntweintopf einen harten Taler, in Peyser⁷⁾ zahlte die jüdische Gemeinde der städtischen Kämmerei 230 Fl. und eine Summe für die Livree des Stadtdieners, in Schwerin a. W.⁸⁾ trug sie zur Besoldung der beiden städtischen Nachtwächter bei, und in Kalisch⁹⁾ bezahlten

1) St. A. Pos.: Posen C. XVIII. Nr. 23.

2) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 59. Lewin 99. Bloch 610.

3) 1715 war es der 5. Teil. Lewin 99.

4) G. T. 105 ff. Bloch 613.

5) A. VIII. 5 Bl. 116 f.

6) G. T. 123.

7) G. T. 96. In ähnlicher Weise hatten die Juden in Lobsens nach dem Privileg von 1731 vier der zwölf Stadtsoldaten unterhalten. Z. VII. 227.

8) J. Szastecki: Urkundliches zur Geschichte der Stadt Schwerin a. W. Beilage zum Programm der städt. höh. Knabenschule. (Schwerin 1883) 13.

9) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 53.

sie der Kämmerei neben Wasser- und Einquartierungsgeld noch ein sogenanntes Begräbnisgeld.

Der katholischen Kirche und den unter ihrer Leitung stehenden Anstalten waren die Juden ebenfalls zur Steuerleistung verpflichtet, zumeist in der Form, daß bei den Synagogen stehende Schulden von den Gläubigern in Legate für kirchliche Zwecke umgewandelt wurden. Manchmal waren allerdings auch in den Gründungs- und Zunftsprivilegien direkte Abgaben der Juden an die Kirche festgesetzt.

Die Posener Gemeinde¹⁾ zahlte an verschiedene Klöster 4200 Fl., auch die Kalischer Gemeinde²⁾ hatte Zahlungen an mehrere Klöster zu leisten; in Jutroschin³⁾ war jeder Hausbesitzer zu einer Abgabe an die Kirche von 12 Fl., jeder Mieter von 6 Fl. und die Gemeinde zu einer Abgabe von 6 Pfd. Pulver verpflichtet, und in Obornik⁴⁾ mußte jeder jüdische Schneider der Kirche 6 Fl. entrichten.

Gegenüber den angeführten Abgaben und Zahlungen, die die Etats der Gemeinden übermäßig belasteten, und eben deswegen, waren die Posten, die für das innere Leben der Gemeinde, also in erster Linie für die Besoldung ihrer Beamten ausgeworfen waren, nur gering. Es muß hierbei allerdings berücksichtigt werden, daß ein Teil der Gemeindeaufgaben und ihrer Kosten von Privatpersonen oder gemeinnützigen Vereinigungen innerhalb der Gemeinde getragen wurden.

Die Besoldungen für die unter den verschiedensten Benennungen auftretenden Gemeindebeamten bewegten sich auf mäßiger Höhe. Im Etat der Posener Gemeinde von 1806 waren für 14 Gemeindebeamte 1440 Rtl. 12 Gr. aufgeführt,

1) Perles 108.

2) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 53.

3) Bloch 612.

4) G. T. 112.

darunter für den Rabbiner¹⁾ 577 Rtl., den Syndikus 261 Rtl. 4 Gr., die Gemeindehebamme 85 Rtl. und für den Nachtwächter 34 Rtl.²⁾ Der Rabbiner von Jarotschin³⁾ erhielt 4 Fl. wöchentlich, der dortige Schächter jährlich 200 Fl. und der „Klepper“, d. h. der Schulklopfer, der die Gemeindeglieder zum Besuch der Synagoge, der sogenannten „Schul“, „herausklopfte“, 50 Fl. In Kobylin⁴⁾ betrug das Jahresgehalt des Rabbiners einschließlich der Nebeneinnahmen 312 Fl., während der Lehrer 150 Fl. erhielt⁵⁾. In Meseritz⁶⁾ bekam der Rabbiner ein Wochengehalt von 1 Rtl., in Neustadt a. W.⁷⁾ der Vizerabbiner 360 Fl. und der Schächter und Vorbeter 620 Fl., und die Gembitzer⁸⁾ Juden, die sich zur Czarnikauer Synagoge hielten, zahlten dem dortigen Rabbiner 18 Rtl. und ihrem eigenen Schächter und Lehrer 60 Rtl. Im Etat der Fraustädter Synagoge standen 50 Rtl. Neujahrgelder, die seit unvordenklichen Zeiten bei der Synagoge gebräuchlich gewesen, und angeblich für die

1) Nach Perles 126 bezog der z. Zt. der Besitzergreifung amtierende Rabbiner wöchentlich 20 Fl.; ein vom Magistrat mit den Ältesten aufgenommenes Protokoll vom 20. 7. 1797 gibt das Gehalt — alle Nebeneinnahmen hinzugerechnet — z. Zt. der Besitzergreifung auf etwa 390 Rtl. an. St. A. Pos.: Posen C. XVIII. 12 Bl. 2.

2) St. A. Pos.: Posen C. XVIII. 23 Bl. 9.

3) A. VIII. 12 Bl. 6.

4) A. VIII. 12 Bl. 8.

5) Als Gegenstück mögen die Zahlen aufgeführt werden, die Pastor, Lehrer und Glöckner in der evangelischen Gemeinde Storch-nest 1799 nach 6 jährigem Durchschnitt erhielten, nämlich: 299 Rtl. (davon 149 Rtl. Nebeneinnahmen), 108 Rtl. 1 Gr. 10¹/₃ Pfg. und 14 Rtl. 25 Sgr. M. J. 13. Noch 1832 gab es in der Prov. Pos. viele christl. Elementarlehrer, deren Einkommen unter 30 Rtl. blieb, sodaß sie zur Annahme von Posten als Nachtwächter, Gerichtsboten oder Dorfhirten genötigt waren. Prov.-Blätter f. d. Großherzogtum Pos. I. (Pos. 1846) 140.

6) St. A. Pos.: Meseritz C. 1.

7) A. VIII. 12 Bl. 9.

8) A. VIII. 1b Bl. 105 f.

Synagogenbeamten „wegen ihres geringen Gehaltes“ und für die Christen, die den Juden am Sabbath behilflich waren, verwandt worden sein sollten¹⁾.

Die finanzielle Last, die den Gemeinden mit all den Abgaben und ständigen Zahlungen auferlegt war, wurde vermehrt und sehr oft vervielfacht durch die auf den Synagogen haftenden Schulden.

Die Entstehung der ungeheuren Schuldenlast, unter der bei der Besitzergreifung die meisten Gemeinden, besonders die größeren, seufzten, spiegelt den rechtlichen Zustand, die politisch-moralische Zerrüttung des polnischen Staatswesens und die Scheinfreiheit wider, die die Juden in ihm genossen. Der Ursprung dieser Schulden ist zwar manchmal verworren und im einzelnen nicht immer ganz genau zu übersehen und verliert sich oft ins Dunkel unbeweisbarer Behauptungen und Ansprüche, aber so viel ist sicher, daß diese Schulden einerseits einem sehr spürbaren Schutzbedürfnis, einem starken Zusammengehörigkeitsgefühl und einem hartnäckigen und zähen Selbstbehauptungswillen und andererseits dem sehr verständnisinnig ausgenutzten finanziellen Interesse des Adels, dem keineswegs selbstlosen Fanatismus der Kirche und dem Andrängen des städtischen Bürgertums ihr Entstehen verdanken.

In der Aufnahme der Schulden scheint zunächst von beiden Seiten eine gewisse Methode gelegen zu haben: Die Gemeinden, kreditfähig durch die Gemeinbürgerschaft ihrer Mitglieder — anfänglich mußte sogar noch die Grundherrschaft für das geliehene Kapital Bürgschaft leisten²⁾ — wurden nämlich als eine Art Bank angesehen, der der Adel und die Geistlichkeit ihre Kapitalien, oft im Überfluß, gegen 7 und mehr Prozent anboten, was sich bei der gewöhnlich pünktlichen Zinszahlung als einträglich erwies³⁾.

1) A. VIII. 3 Bl. 76 und 81.

2) A. VIII. 1a Bl. 152 f. Brawer 96. Lewin 53.

3) Brawer 95 f.

Die Juden aber waren bei Aufnahme dieser Schulden, oder richtiger gesagt, dieses Grundstocks ihrer Schulden, auch von der Erwägung beeinflußt, dadurch ihre politische Existenz zu befestigen und sich gegen Einschränkung und Vertreibung zu sichern¹⁾. Aber allmählich überstiegen die entliehenen Gelder Vermögen und Kapitalien der Gemeinden, überwucherte offenbar drängender Zwang der Verhältnisse die Freiheit der Entschließungen und führte die Gemeinden an den Rand finanziellen Zusammenbruchs.

Die Gemeinden traten in verschiedener Form als Schuldner auf, entweder als Einzelgemeinde oder in größerer Zusammenfassung, sei es in der der Landschaften oder der des Gesamtlandes²⁾. Beispielsweise schuldete die Gesamtheit der polnischen Judengemeinden dem Jesuitenorden bei seiner 1773 erfolgenden Aufhebung 4 077 276 Fl.³⁾ und die gesamte großpolnische Judenschaft 1795 dem aus dem Vermögen des aufgehobenen Jesuitenordens gebildeten Hauptschulfonds⁴⁾ der Posener Kammer 153 457 Fl. $\frac{1}{2}$ p. Pfg.⁵⁾

1) A. VIII. 1a 152 f.

2) J. Landsberger: Schulden der Judenschaften in Polen. Jahrb. d. Jüd. Literar. Gesellsch. VI (Frankfurt a. M. 1908) 52 ff. Lewin 53 und 57.

3) Brawer 96.

4) Durch Generalreskript vom 25. 6. 1793 wurden die katholischen Schulanstalten dem Ressort der Posener Kammer beigelegt und die durch polnische Konstitutionen von 1775 zu Erziehungsanstalten bestimmten Einkünfte des ehemaligen Jesuitenordens als bei der Domänenkammer hinterlegte Gelder berechnet. Das Vermögen der Jesuiten bestand zum großen Teil aus ausgeliehenen Kapitalien, für die, wie für den Grundzins ihrer Liegenschaften, 5% als Zinsfuß festgesetzt waren. Die Schuld der großpolnischen Judenschaft stand aber zu 7%. St. A. Pos.: S. P. Z. B. III. 94 v. I. 16.

5) Allerdings wurde diese letzte Forderung, die sich auf ein Landgerichtsdekret vom 29. 7. 1765 stützte, von der Judenschaft nicht anerkannt. Die Prozeßentscheidung stand 1806 noch aus. St. A. Pos.: S. P. Z. B. III. 94 v. I. 21 ff. u. B. III. 94 v. III. (Reskr. v. Klewitz an d. Pos. Kammer 29. 9. 1806).

Dieselbe großpolnische Judenschaft nahm 1772 bei dem Posener Domkapitel eine Anleihe von 28 000 Fl. auf¹⁾. Überhaupt gehörte die Regelung der Gläubigeransprüche zu den regelmäßigen Aufgaben der partiellen Judentage²⁾.

Die Forderungen der Jesuiten an die Posener Gemeinde waren 1773 auf 293 744 Fl. 25 p. Gr. angewachsen, in langwierigen Prozessen aber auf 115 439 Fl. 6 p. Gr. herabgesetzt worden³⁾. 1795 hatte die Posener Gemeinde noch jährlich 5772 Fl. Zinsen aus exjesuitischen Kapitalien zu zahlen⁴⁾. Die Synagoge zu Kalisch schuldete den Jesuiten 53 300 Fl., die zu Lissa 11 066 Fl., die zu Meseritz 17 233 Fl. 10 p. Gr., die zu Schwerin a. W. 18 500 Fl. und die zu Wronke 25 000 Fl.⁵⁾.

Diese Schulden an die Jesuiten rührten zu einem großen Teil von Geldern her, die die Gemeinden aufgenommen hatten, um sich durch reichliche Hingabe von Bestechungen gegen die bösen Folgen der immer wieder gegen ganze Gemeinden oder gegen Einzelpersonen erhobenen Anschuldigungen des Ritualmords und der Hostienschändung zu schützen⁶⁾. Auch die Abwehr der ständigen Belästigungen durch die Zöglinge der Jesuitenschulen, die sich in Posen unter dem Namen der „Schülergeläufe“ noch lange in der Erinnerung erhielten, war nur durch Aufwand erheblicher Geldmittel möglich gewesen und so Veranlassung zur

¹⁾ Lewin: Beitr. z. Gesch. d. J. in Kalisch. (Pinne 1906) 7.

²⁾ J. Schipper: Beiträge zur Gesch. d. partiellen Judentage in Polen um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts bis zur Auflösung des jüdischen Parlamentarismus. Ms. LVI. (Preßburg 1912) 465.

³⁾ J. Landsberger: Prozeß der jüd. Gemeinde zu Pos. mit d. preuß. Fiskus als Vertreter d. Schulfonds 1799—1802. M. VIII. 97 ff.

⁴⁾ A. VIII. 1a Bl. 145.

⁵⁾ Ortsch. Nr. 1434. St. A. Pos. S. P. Z. B. III. 94 v. I. 23. D. J. 1793, S. 699. Die Lemberger Gemeinde schuldete den Jesuiten gar 575 861 Fl. Brawer 96.

⁶⁾ Perles 16 und 107. Jekel: Pohlens Staatsveränderungen. II. 20 f., 28 ff., 35. Bloch 613. Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. III. 53.

Schuldenaufnahme geworden¹⁾. Die Posener Gemeinde wies 1774 vor der zur Untersuchung ihres Schuldenwesens berufenen Kommission nach, daß sie zur Beruhigung der von Jesuiten angezettelten Aufläufe und zur Befreiung mehrerer Mitglieder aus dem Klostergefängnis ungefähr 158 000 Fl. verausgabte hatte²⁾. Zieht man noch in Betracht, daß die Jesuiten von längst berichtigten Kapitalien hohe Zinsen erhoben³⁾, und daß sie sogar — nach der Behauptung der Posener Gemeinde — die Anerkennung von Schulden erzwangen, für die niemals eine Gegenleistung erfolgt war⁴⁾, so wird es begreiflich, daß im 18. Jahrhundert einzelne Gemeinden wegen ihrer Schulden an die Jesuiten ihre anderen Lasten nicht mehr aufbringen konnten⁵⁾.

Ähnlich wie hier hatten die Gemeinden immer wieder Gelder an sich ziehen müssen, um „die Präzente, ohne welche in polnischen Zeiten nichts auszurichten war“⁶⁾, und um die Bestechungssummen⁷⁾ und die beträchtlichen Kosten der Prozesse — besonders in den höheren Instanzen — bestreiten zu können, in die ihr Kampf mit den Städten

1) Perles 56, 58, 60 und 62 ff. Brawer 97. Die aus der Umgegend nach Posen reisenden Juden, die am Jesuitenkolleg vorbeikommen mußten, hatten sogar durch eine eigene Steuer sich Ruhe vor den Jesuitenschülern erkaufen müssen. Perles 16. Prov. Bl. f. d. Großherzogt. Pos. I. 81. II. 201 und 268. (Lemberg.)

2) Heppner-Herzberg: Posen. 80.

3) Perles 107.

4) A. VIII. 1a Bl. 138. Auch die Lobsenser Gemeinde hatte solche Schulden auf Erpressung zurückgeführt. Bär I. 428.

5) Hüpe 237.

6) A. VIII. 1a Bl. 14. Siehe auch Perles 107, Brawer 97.

7) Zerboni nennt in der poln. Gerichtspflege „Bestechungen unerhebliche Ereignisse, über die kaum gesprochen wird“. D. J. 1793, S. 319. Ein vernichtendes Urteil über die poln. Gerichtspflege enthält die Einleitung zum Reglement f. d. Justizmagistrat der Hauptstadt Warschau vom 12. 7. 1796. (Mylius) Novum Corpus Konstitutionum Marchicarum. X. (Berl. 1797) 482.

und ihre stets wache Prozeßlust¹⁾ sie beständig verwickelt hielten.

Oft auch hatten die Gemeinden sich mit Schulden überladen müssen, um einander und kleineren Gemeinden zu helfen²⁾.

Daß die Fülle der Abgaben, die neben all den unvorhergesehenen und ungleichmäßigen Ausgaben regelmäßig die Judenschaften beschwerten, eben wegen der dadurch erfolgenden Inanspruchnahme der Gemeindefinanzen, zur Schaffung der Gemeindefinanzen ganz wesentlich beitrugen, bedarf kaum der Hervorhebung. Auch die verschiedenen Konföderationen, bei denen den Juden immer außerordentlich hohe Kontributionen auferlegt wurden³⁾, hatten die Finanzwirtschaft der Gemeinden mit weiteren Schulden belastet, und auch die Aufrechterhaltung der Gemeindeverfassung selbst gab Anlaß zu neuen Schulden. Man mußte für die Bestätigung der Privilegien und der schnell wechselnden Gemeindeältesten, wie für die Besoldung der Rabbiner und der Beamten der parlamentarischen Autonomie⁴⁾ nicht unerhebliche Kosten aufbringen. Auch die Aufhebung der parlamentarischen Verfassung, die die Verbindung der Hauptgemeinden mit ihren Tochtergemeinden lockerte, scheint die ersteren finanziell beschwert zu haben. Nach dem Bericht der Bialystoker Regierungskommission an den Großkanzler Goldbeck vom 24. II. 1797, soll bei der Trennung der Tochtergemeinden von der Muttergemeinde — die ich im wesentlichen für das Jahr 1764 ansetze — die Auseinandersetzung wegen der gemeinsamen Schuldentilgung nicht stattgefunden haben. Die polnischen Gerichte pflegten sich dann aber an die Hauptgemeinde zu halten und dieser

¹⁾ Grätz IX. 53. X. 57.

²⁾ Lewin 53. Lewin, Beitr. zur Gesch. d. J. in Kalisch. 7. Z. XVI. 56.

³⁾ A. VIII. 1a Bl. 112.

⁴⁾ Schipper, a. a. O., S. 476.

den Regreß an die Tochtergemeinde zu gestatten, und wenn dann die Hauptgemeinde gegen Nebengemeinden klagte, eine Verteilung auf sämtliche Gemeinden, und zwar nach Köpfen, vorzunehmen¹⁾. Nicht selten auch sollen die Judengemeinden zur Anerkennung von Schulden gepreßt worden sein, ohne daß sie die versprochenen Summen erhalten hätten²⁾.

Manchmal erscheinen auch Privatpersonen, z. B. fremde Kaufleute oder die eigenen Rabbiner, auch Innungen als Gläubiger der Gemeinden. In Kobylin schuldete die Gemeinde der Kürschnerinnung 150 Fl., und in Posen hatte ein Vorbeter der Gemeinde, der ein wöchentliches Gehalt von 1 Fl. bezog, ihr 1767 ein Darlehen von 30 Dukaten zu 13 $\frac{1}{3}$ % gegeben³⁾.

Vielfach artete das Schuldenwesen zu einer solchen Mißwirtschaft aus, daß „erfahrungsgemäß“⁴⁾ die Juden oftmals ihr eigenes Schuldenwesen nicht kannten. Wegen strittiger Schulden waren viele Prozesse anhängig⁵⁾.

Noch im Jahre 1806 — nach langwierigen Gerichtsverhandlungen — schuldete die Posener Gemeinde 72 860 Rtl. an Geistliche und Kirchen zu 3 $\frac{1}{2}$ % und 37762 Rtl. weltlicher Kapitalien zu 5%⁶⁾. Die Schulden der Lissaer Gemeinde betrug 1793 insgesamt 80 000 Rtl.⁷⁾ Bei der Besitz-

¹⁾ Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. CCXIX. Nr. 1 Bl. 2.

²⁾ A. VIII. 12 Bl. 14 f. (Angabe der Rawitscher Aeltesten, 28. 9. 1797). A. VIII. 1a Bl. 137. Bericht d. Pos. Steuerr. v. Timroth v. 31. 1. 1795) Z. XVI. 50 (Hohensalza). Siehe ob. b. d. Jesuiten.

³⁾ A. VIII. 12 Bl. 7. Perles 94. A. VIII. 12 Bl. 9 (Neustadt a. W.).

⁴⁾ Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. CCXIX. Nr. 1 Bl. 16. Bär II. 640.

⁵⁾ Genau so lagen die Verhältnisse in Westpreußen. Vor dem Landvogteigericht in Lobsens schwebten 115 Liquidationsprozesse gegen einzelne Juden und 12 gegen Gemeinden. Bär I. 428.

⁶⁾ St. A. Pos.: Posen C. XVIII. 23 Bl. 9.

⁷⁾ Bloch 611. Lewin 59.

ergreifung hatte die Meseritzer Gemeinde eine Schuldenlast von 101 577 Fl. zu 4—6%, „eine für eine im ganzen sehr pauvre Judengemeinde sehr große Schuld“¹⁾, die von Wronke 60 000 Fl.²⁾, von Schwerin a. W. 36 000 Fl.³⁾, von Pinne 7600 Fl., von Tirschtiegel 4200 Fl., von Zirke 3400 Fl. und von Bomst und Obersitzko je 2000 Fl.⁴⁾ All diese Kapitalien standen zu 3½ bis 5%⁵⁾. Die Gemeinde von Bojanowo hatte 900 Fl., die von Borek 9724 Fl.⁶⁾, die von Jarotschin 10 016 Fl. 20 p. Gr., die von Kobylin 10 775 Fl., die von Koschmin ca. 13 000 Fl. ⁷⁾, die von Neustadt a. W. 3687 Fl., die von Rawitsch 48 832 Fl., die von Zerkow 200 Fl. und die von Peysern 6032 Rtl. 9 Gr. 4 Pfg.⁸⁾. Die jüdische Gemeinde von Kalisch hatte über 50 000 Rtl.⁹⁾ Schulden aufzuweisen, die von Krotoschin bei der Besitzergreifung 19 000 Rtl.¹⁰⁾, die von Kempen 7500 Rtl.¹¹⁾, die von Obornik¹²⁾

¹⁾ A. VIII. 1a Bl. 111.

²⁾ Perles 108 hat 200 000 Fl.

³⁾ 1798 nur noch 3898 Rtl. Ortsch. Nr. 1424.

⁴⁾ Bomst 1798 400 Rtl. Ortsch. Nr. 96. Meseritz bis Obersitzko: A. VIII. 1a Bl. 118 f.

⁵⁾ A. VIII. 1a Bl. 112; die Zinsen der von den Geistlichen beanspruchten Gelder waren von ihrer ursprünglichen Höhe — beispielsweise bei Rawitsch 7 und 10% — auf 3½% herabgesetzt worden. Dieser Zinssatz ist als niedrig zu bezeichnen, denn noch 1800 gibt Voss an, daß infolge mangelnder Geldmasse und -Cirkulation die Höhe des Zinsfußes bei sicheren Hypotheken nicht unter 6—8%, bei Wechseln selbst sicherer Schuldner fast das Doppelte betrage. Geh. St. A. Rep. 89. 120 A. Bl. 39.

⁶⁾ Davon 3000 Fl. der Grundherrschaft.

⁷⁾ Zimmermann aber gibt 11 546 Fl. an. Bloch 615.

⁸⁾ Bojanowo-Peysern A. VIII. 12 Bl. I ff. Bei Peysern allein nicht weniger als 23 verschiedene Schuldkonten.

⁹⁾ Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 53.

¹⁰⁾ Bloch 613. 1728 bestanden 102 418 Fl. Schulden, für die das Judenprivileg vom selben Jahre einen Tilgungsmodus festsetzte. Ms. LI. (Preßburg 1912) 362.

¹¹⁾ Bloch 615. Davon 2000 Rtl. zu 10%.

¹²⁾ Bloch 615. Perles 108 hat dagegen 2400 Fl.

6050 Fl., die von Birnbaum (1798) 5120 Rtl. 3 Gr. 4 Pfg.¹⁾, die von Wreschen 1800 Fl.²⁾ und die von Schwersenz, der Tochtergemeinde Posens 1500 Rtl.³⁾, allerdings bestanden die Schulden der letzteren Gemeinde zum großen Teil aus Forderungen der Posener Gemeinde an diese ihre Filiale, die ihr seit 1773 zur jährlichen Zahlung von 2200 Fl. verpflichtet war⁴⁾.

Wie sehr die jüdischen Gemeinden durch die finanzielle Überbürdung tatsächlich heruntergekommen waren, läßt sich beispielsweise daraus schließen, daß in Lissa im Jahre 1776 die Zinsen der Gemeindeschulden durch den Gerichtsvollzieher eingezogen werden mußten⁵⁾, und daß einige neupreussische Gemeinden bei der Bialystoker Kammer um Beseitigung ihrer Rabbiner antrugen, da sie selbst das geringe Gehalt für sie nicht aufbringen konnten⁶⁾.

Dieser ganz unerträgliche Stand der Gemeindefinanzen verlangte dringend nach staatlichem Eingriff. Daß man das auch in polnischer Zeit schon eingesehen hatte, beweist das Beispiel der Gemeinde Posen, deren Schuldenwesen durch eine von der Generalkonföderation eigens eingesetzte „Kommission der guten Ordnung“ 1774 und 1780 genau untersucht und geregelt wurde⁷⁾. Aber eine allgemeine Regelung bedurfte doch einer stärkeren Hand, als sie im polnischen Staatswesen sich darbot. Der polnische Adel hatte jedenfalls ein starkes Interesse daran, die ausgetanen Kapitalien, bzw. die fälligen Zinsen, berichtigt zu sehen,

1) Ortsch. Nr. 21.

2) A. VIII. 11 Bl. 48 f.

3) Dagegen betrug die Schulden der Stadt Schw., wo 1153 Chr. 1272 Jud. gegenüberstanden, nur 2000 Rtl. Z. XXVII. 11.

4) A. VIII. 1a Bl. 145. Ortsch. Nr. 1534.

5) Lewin 61.

6) Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. CCXIX Nr. 1 Bl. 44 (15. 1. 1800).

7) St. A. Pos.: Posen C. XVIII. 23 Bl. 4 f.

denn in den im April 1793 in Posen entworfenen und dann wirklich im Mai in Frankfurt a. O. übergebenen Bitten des polnischen Adels an den neuen Landesherrn, findet sich auch die, den Juden auch in den Städten den Handel ferner zu gestatten, deren Privilegien sie davon ausschließen, da die Juden große Summen schuldig und sonst nicht im Stande seien, sie zu bezahlen¹⁾.

Den jüdischen Gemeinden aber war es unendlich schwer, all ihren Verpflichtungen nachzukommen und die Gelder zur Aufrechterhaltung ihres Kultus und Gemeindelebens aufzubringen. Nur mit größter Mühe brachten sie ihren Etat zusammen. 1806, als doch schon eine Reihe von Jahren ordnender preußischer Herrschaft ins Land gegangen war, schloß der Etat der Posener Gemeinde noch mit einem Defizit von 1331 Rtl. 10 Gr. 7 Pfg. ab²⁾.

Das Rückgrat der Gemeindeeinnahme bildete die Karupka³⁾, eine Steuer, die von jedem rituell geschlachteten Tier erhoben wurde. Sie betrug beispielsweise in Posen (1806) 7845 Rtl. 17 Gr.⁴⁾, in Lissa — allerdings ein Vierteljahr-

¹⁾ D. J. 1793 S. 84.

²⁾ 10 194 Rtl. 7 Gr. 4 Pfg. Einnahme und 11 525 Rtl. 17 Gr. 11 Pfg. Ausgaben. St. A. Pos.: Posen C. XVIII. 23 Bl. 8 f.

³⁾ Bloch 610, 612 und 615.

⁴⁾ St. A. Pos.: C. XVIII. 23, Bl. 8. Die dortige Aufzählung gibt einen interessanten Aufschluß über den jährlichen Fleischverbrauch. Darnach wurden geschlachtet 884 Ochsen à 6½ Rtl. (Steuer), 547 nicht „kauschere“, d. h. vom Genuß ausgeschlossene und daher weiter verkaufte Ochsen à 18 Gr., 155 Kühe à 4½ Rtl., 136 Kälber à 12 Gr., 10 134 Gänse à 2²/₃ Gr. und 2864 Hühner à 7 Pfg. Im allgemeinen sind die einzelnen Sätze weit geringer, beispielsweise bei Kobylin, aber auch hier wird noch für einen „kauscheren Ochsen“ oder eine Kuh 2½ Rtl. und für eine Henne 8 Pfg. Steuer erhoben. A. VIII. 12, Bl. 7. Siehe auch Lewin 107 und A. VIII. 12, Bl. 15 (Rawitsch). Noch 1916 war in Libau die Karobka-Steuer für jährlich 23 000 Rubel von der jüdischen Gemeinde an einen Pächter ausgegeben worden. Hamburger israel. Familienblatt. XVII. Nr. 14 (16. 4. 1916), S. 14.

hundert später, 1818/19 — 36 882 Fl.¹⁾ und ermöglichte kleinen Gemeinden sogar die Bestreitung aller Ausgaben²⁾.

An sie reihen sich je nach Bedürfnis der Einzelgemeinden noch verschiedene Gemeindesteuern, vor allem eine bewegliche direkte Steuer, die Zimmermann „Taxe“ nennt³⁾, und für die sowohl in Posen als auch in Lissa, drei Steuerklassen vorhanden waren⁴⁾. Die Posener Gemeinde erhob 1773 eine sehr einträgliche Steuer von den Kaufleuten, eine Salz-, Seifen-, Papier-, Kleider- und Glassteuer⁵⁾ und eine dem Vermögen und der Mitgift angepaßte Heiratssteuer⁶⁾. Auch in Lissa war die Steuer, die die Gemeinde auf den Handel, besonders den Kommissionshandel gelegt hatte, der sogenannte Pardon, sehr ergiebig gestaltet worden. Daneben gab es dort die Vermögenssteuer⁷⁾, Einbürgerungsgeld und Abzugssteuer (Abschoß), Verlobungs-, Hochzeits-, Mitgifts- und Erbschaftssteuer, Hauskaufs- und Handwerkssteuer, eine Inventarsteuer und noch eine kleine Abgabe von und zu religiösen Einrichtungen⁸⁾. Auch in Rawitsch bestand für den Bedarfsfall eine solche Steuer vom Handel und vom Vermögen⁹⁾.

Zur Instandhaltung der Synagogen erhoben die Gemeinden Abgaben von den Betstühlen, den sogenannten Schulstellen, die besonders bei den Frauen hoch ausfielen¹⁰⁾. An manchen Orten bestand noch eine von den Ältesten willkürlich hoch bestimmte Steuer vom Vermögen der ohne

¹⁾ Lewin 107.

²⁾ A. VIII. 3, Bl. 113 (Murowana Goslin).

³⁾ Bloch 610 und 615. Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 53.

⁴⁾ Z. XI. 129. Lewin 88. Ebenso in Fürth u. Frankfurt a. M. Ebenda.

⁵⁾ Heppner/Herzberg: Posen. 81.

⁶⁾ A. VIII. 1a, Bl. 24.

⁷⁾ Anfangs des 19. Jahrhunderts $\frac{1}{2}$ ‰. Lewin 106.

⁸⁾ Lewin 107 ff.

⁹⁾ A. VIII. 12, Bl. 15. Beides mußte beschworen werden.

¹⁰⁾ A. VIII. 1a, Bl. 111 (Meseritzer Inspektion).

minderjährige Erben verstorbenen reichen Gemeindemitglieder¹⁾. Eine nicht genau zu kontrollierende Einnahme der Gemeinden rührte aus der Gepflogenheit her, daß die Gemeinden als solche Pachtungen erwarben und diese dann an einen Unterpächter, oft einen der Ältesten, ausboten.

Ganz im Rahmen ihrer Umwelt blieben die Gemeinden auch, wenn sie die Gemeindeämter käuflich gemacht hatten²⁾, und es entsprach ganz gewiß dem allgemeinen Wirtschaftsegoismus, wenn sie aller Solidarität ungeachtet von den fremden Handelsjuden, die außerhalb der Marktzeit am Ort handelten, eine Gemeindesteuer erhoben. Nach dieser „alten Usance unter der jüdischen Nation“³⁾ bezahlte in Rawitsch jeder auswärtige Jude von jedem Packen Tuch, „so er hier selbst ausnimmt“, 1 Fl. an die Gemeindekasse, wie dort überhaupt alle fremden Handelsjuden privilegiertgemäß eine entsprechende Abgabe zu zahlen hatten. Eine gleiche Steuer gab es selbstverständlich in Posen, und in Lissa war die Steuer auf die fremden Handelsjuden noch 1809 auf zwei Jahre für 216 Rtl. verpachtet. Im Bomster Judenprivileg vom 28. 11. 1746 findet sich ebensosehr eine Tendenz gegen die Eingriffe fremder Juden, wie das Brätzer Judenprivileg von 1738 Vorsorge traf, daß die Brätzer Juden „von fremden Juden keine Verhinderung haben möchten“⁴⁾.

Überschlägt man nach alledem die finanziellen Zustände, so ergibt sich ein ungeheurer Ausfall an Finanzkraft für die Juden Polens, und es bleibt der Eindruck übrig,

¹⁾ A. VIII. 1a, Bl. 111.

²⁾ „In Polen, wo alles käuflich war, war es auch das Rabbinat.“ Grätz 10, 56. Siehe auch Perles 94 und 122.

³⁾ Ortsch. Nr. 689: Meseritzer Älteste an Hoym (17. 6. 1795).

⁴⁾ A. VIII. 12, Bl. 15. Heppner/Herzberg: Posen. 70. Lewin 106. (Ebenda S. 15 und 19.) A. VIII. 24, Bl. 57. G. T. 123. Auch die Schneidemühler Juden hatten ihr Tuchhandelsmonopol gegen fremde Juden unerbittlich behauptet. Ebenso war es in Czarnikau. Bär II. 642 f. I. 426, Anm. 1.

daß sich die Judengemeinden Polens, hier besonders die der neu erworbenen Provinzen, in einem Zustand fortschreitender Verelendung befanden.

* * *

Der Geburtenüberschuß aus den der Sitte nach zumeist im Alter von 15 und 16 Jahren geschlossenen Ehen¹⁾ überfüllte die Ghetti²⁾; die Berufsschichtung dieser Masse war zwar hervorragend, aber bei dem Mangel an ausgedehnter landwirtschaftlicher Beschäftigung doch nicht verzweigt genug, um der in Massen gesiedelten Ghettojudenheit erträgliche Lebensbedingungen zu schaffen. Der Edelmann endlich sah in dem Juden nur ein nach Belieben und möglichst ausgiebig zu verwertendes Werkzeug. „Er handelte mit ihnen, und bezahlte sie, wann, wie und wo es ihm gut dünkte; auch gar nicht, wenn er es wollte darauf ankommen lassen“³⁾.

Zusammengehalten mit der Finanznot der Gemeinden, hatte dies alles die „notorische Armut der südpreußischen Judenschaften“⁴⁾, überhaupt den „höchst elenden Zustand dieser Nation in dem ganzen ehemaligen Pohlen“ herbeigeführt, der auch für die neuschlesischen Juden zutraf⁵⁾.

1) Bloch 593. Heinrich v. Beguelin: Historisch-kritische Darstellung des Akzise- und Zollwesens in den preußischen Staaten (Berlin 1797), 192.

2) Der anonyme Verfasser des Buches: Pohlen nach seiner bisherigen geographischen, politischen, statistischen, physikalischen und kirchlichen Beschaffenheit (Bunzlau 1796), 68, hat für die starke Vermehrung die abenteuerliche Erklärung, daß nach dem Talmud der Messias nicht eher kommen werde, als bis eine bestimmte Anzahl von Seelen mit jüdischen Körpern bekleidet seien.

3) Schulz II. 113. Siehe auch Schulz I. 124 u. Prov. Bl. für das Großherzogtum Posen I. 317.

4) A. VIII. 3, Bl. 19 (25. 6. 1795). Äußerung des südpreußischen Provinzialministers v. Buchholz.

5) St. A. Bresl. Rep. 14, P. A. II. 37¹ v. I. 3 (Urteil des Steuerrats v. Tschirschky).

Die Armut war nicht minder das Kennzeichen des polnischen Bauern, als das der polnischen Juden¹⁾, sie selbst aber, diese „kakochemischen Menschenfiguren“²⁾, waren „wohl die elendesten aller europäischen Juden“³⁾ geworden.

Hält man wirtschaftlichen Einfluß der polnischen Juden und ihr wirtschaftliches Ergehen gegeneinander, so muß man zugeben, daß „ihr Stern schon im Sinken war“⁴⁾, als sie an Preußen fielen.

Der neuen Herrschaft und ihres Beamtentums harrete in der Regelung des so ganz eigenartigen polnischen Judenwesens nicht die leichteste der Aufgaben auf dem Boden der neuen Provinzen.

1) A. VIII. 1a, Bl. 22, 34, 43, 93 u. 96. Lewin 27. Herzberg 116. Von Juden und Bauern hatte deshalb nach Beguelins Ansicht — a. a. O. S. 192 — die preußische Steuerverwaltung nicht viel zu erwarten.

2) Kausch II. 114.

3) Kausch I. 191.

4) Schulz I. 112.

Zur hebräischen Sprachforschung.

Von Josef Mieses.

1. בְּתֵי הַנֶּפֶשׁ

בְּתֵי הַנֶּפֶשׁ וְהַלְחָשִׁים בְּיָוֶם הַהוּא יִסֵּר ה' Jes. III, 18—20.

Die Bedeutung dieser Worte ist bis nun eigentlich nur erraten worden. Bereits die LXX haben diesen Ziergegenstand in Wirklichkeit nur umschrieben durch τὰ περιδέξια, etwa Schulterumwurf, beide Arme umfassend. Auch das Targum Jonathan hat denselben Weg der Umschreibung beschritten durch קְדָשָׁיָא, aramäisches Aequivalent für נְזָמִים Ohr- und Nasenringe. R. Saadia in seiner arabischen Uebersetzung des Jesaias (ed. Dérenbourg) übersetzt ebenfalls, allerdings nur dem Zusammenhange nach, vermutungsweise durch **ואלבדנאת**, Leibchen **אלבדון**. Aber auch das danebenstehende **לְחָשִׁים** ist auf eben dieselbe Art umschrieben worden in den Uebersetzungen der Alten und bei den älteren jüdischen Kommentatoren. Die LXX: τὰ ἐνώτια, Ohringe (ebenso Raši und R. David Qimchi in ihren Kommentaren z. St.), Targum Jonathan: **חֲלִיטָהּ**, Aequivalent für das allgemeine hebr. **חֲלִי**, (Hals)geschmeide. Vgl. *ibid.* v. 3. **חֲכָם חֲרָשִׁים וְנִבּוֹן לְחָשׁ**, dazu die LXX, Targ. Jon. und R. Saadia. Die etymologische und ursprüngliche Bedeutung ist jedoch offenbar eine zauberhafte. Es ist klar, daß in diesem Vorgange der Uebersetzer Methode liegt. Die Zauberei war streng verboten und verpönt; vgl. Exod. XXII, 17 u. I. Sam. XXVIII, 9. Die Bibelübersetzungen trugen Rechnung den Anschauungen, Vorschriften und Lehren des Judentums — durch Vornahme entsprechender Aenderungen und Verbesserungen im Texte. Bei Targum Jonathan

ein regelmäßiger und gar oft wiederkehrender Vorgang. In unserem Falle auch die LXX und Saadia. Der Grund hierfür war gewichtig genug. Jeder Anklang, jede Erinnerung an eine einstige gelindere Auffassung und Duldung gegenüber allerlei Einflüssen der heidnischen Umwelt mußte mit aller Macht ferngehalten werden und durfte sich nicht im Wege der volkstümlichen Uebersetzung der H. Schrift in die Gemüter einschleichen. Dies hier umsomehr, als ja Jesaias im Grunde die Vernichtung dieser heidnischen, zauberhaften Schmuckgegenstände als göttliche Strafe hinstellt.

Der Absicht der Alten gemäß ist denn auch die ursprüngliche Bedeutung der **בְּתֵי הַנֶּפֶשׁ** im Laufe der Zeiten bereits im Altertum gänzlich verloren gegangen, beziehungsweise verschwiegen worden — bis auf den heutigen Tag. Während die geheimnisvolle ursprüngliche Bedeutung der **לְחָשִׁים** im Sinne von Zaubermitteln, auf etymologischer Basis, im Grunde wohl stets bekannt war. Wie die **לְחָשִׁים** ausgesehen haben mögen, ist der Nachwelt verläßlich auch nicht andeutungsweise überliefert worden.

Selbst das jüngste hebräische wissenschaftliche Wörterbuch von Gesenius-Buhl, XVI. Aufl., 1915 s. v. **נֶפֶשׁ**, bringt für das **בְּתֵי הַנֶּפֶשׁ** nur zwei alte Vermutungen, als eigene Meinung die Uebersetzung: Riechfläschen, als fremde: Brustschmuck, vgl. die oben erwähnte Uebersetzung Saadias.

Ich glaube dem Zusammenhänge gerecht zu werden und die ursprüngliche, mit diesen Worten verknüpfte Bedeutung zu erschließen, wenn ich auf Ezechiel XIII, 17 f. verweise und unsere „Seelengehäuse“ mit den von Ezechiel recht ausführlich beschriebenen und verdammten Seelengefängern (Kissen?) in enge Beziehung bringe.

17 וְאַתָּה בְּנֶאֱדָרְם שִׁים פְּנִיךָ אֶל בְּנוֹת עַמֶּךָ הַמִּתְנַבְּאוֹת מִלְבָּהֶן וְהִנְבְּאוּ
עֲלֵיהֶן: 18 וְאָמַרְתָּ כֹה־אָמַר אֲדֹנָי ה' הוּא לְמַתְפָּרוֹת כְּסָתוֹת עַל כָּל

אֲצִילִי יָדַי וְעִשׂוֹת הַמְּסַפְּחוֹת: עַל־רֹאשׁ כְּל־קוֹמָה לְצוֹרֵר נַפְשׁוֹת
 הַנְּפָשׁוֹת תְּצוֹרְדֶנָּה לְעַמִּי וּנְפָשׁוֹת לְכֹנֶה תַחֲיִינָה: 19 וְתַחֲלֶלנָה אוֹתִי
 אֶל־עַמִּי בְשַׁעֲלֵי שְׁעוּרִים וּבִפְתוּתֵי לֶחֶם לְהִמִּית נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא
 תִּמּוֹתָנָה וּלְחַיּוֹת נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא תַחֲיִינָה בְּכּוֹכְבְּכֶם לְעַמִּי שְׂמִיעֵי קוֹב:
 20 לְכֹן כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי אֵל בְּסִתוּתִיכֶנָּה אֲשֶׁר אֲתֵנָּה מִצּוֹרְדוֹת
 שָׁם אֶת־הַנְּפָשׁוֹת לְפָרְחֹת וְקִרְעֹתֵי אֲתֶם מֵעַל וְרַעוּתִיכֶם
 וְשַׁלַּחְתִּי אֶת־הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר אֲתֶם מִצּוֹרְדוֹת אֶת־נַפְשֵׁים לְפָרְחֹת:
 21 וְקִרְעֹתֵי אֶת־מְסַפְּחוֹתֵיכֶם וְהַצַּלְתִּי אֶת־עַמִּי מִיָּדְכֶן... 23 לְכֹן שׁוֹא לֹא
 תַחֲיִינָה וְקֶסֶם לֹא תִקְסַמְנָה עוֹד...

Die traditionell überlieferte Bedeutung von כְּסֵת (Kopf)Kissen, wie es im Nhbr. auch im Sy. gebräuchlich ist, wurde seit einiger Zeit wankend. Allein sei dem wie ihm wolle. Mag es mit Delitzsch (vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräisches Wörterbuch s. k. v.) vom assyr. Kasû, binden, fesseln, und dann bannen — abzuleiten sein und etymologisch wirklich „Zaubermittel“ bedeuten. Auch in diesem Falle werden wir wohl erst recht nicht fehlgehen, wenn wir die hier als Seelenfänger bezeichneten „Zaubermittel“ anderswo unter dem Namen von Seelengehäusen feststellen. Die LXX sprechen von *προσχεφάλαια: Ὅσαὶ ταῖς σιγγοαποτόσαις προσχεφάλαια . . . καὶ ποιόσαις ἐπιβόλαια . . . τῶν διαστρέφειν ψυχάς.* Rasi und R. D. Qimchi meinen, diese Zaubergegeräte wären den Bezauberten an den Arm geheftet worden. Rasi bemerkt, aus der Aeüßerung „und ich werde zerreißen“, wäre zu schließen, daß diese Gegenstände aus Stoff waren. Allein dies könnte man bereits aus dem gleich zu Beginn erwähnten Nähen entnehmen. Die Vermutung Grätz', מְסַפְּחַת gleiche מְטַפְּחַת, s. Ges.-Buhl s. h. v. und vgl. LXX, ist bereits von R. D. Qimchi geäußert worden (in dessen Kommentar z. St.). Interessant ist der Erklärungsversuch, den R. D. Qimchi im Namen „Mancher“ mitteilt, wonach es sich hier um ausgesprochene Nekro-

mantie handle, und die in die Kissen (?) eingefangenen Seelen eben diejenigen der zitierten Verstorbenen wären. Hier z. V. 23: וי"מ הענין הוה בדרישת המתים שהיו בעלות אוב מעלות נפשות המתים בדבריהן ומפרשים לפורחות בעבור אותן נפשות שאמר שהיו מעלות מקבריהן ופורחות באויר.

Bezeichnend, aber im Grunde nicht auffallend, ist die Uebereinstimmung der LXX mit Targum Jonathan in der Umdeutung des Verbums צוֹרֵר in Zerstören, Schädigen *διασφρέεω*, לְאַבְדָּא, statt des Einfangens. In Verbindung mit לְפִרְחוֹת, übersetzt es Targum Jonathan ebenfalls umschreibend durch bezaubern . . . מארשן . . . לאבדא. Die Kraft des Zauberns durfte nicht einmal als Sünde anerkannt werden. Das צוֹרֵר wurde im Sinne des aramäischen צרי wüst, öde verstanden, vgl. תהו ובהו = ריקניא וצריא, statt vom hebräischen ציד abgeleitet zu werden.

Demnach sind die כְּתֵי הַיְנָפֶשׁ ursprünglich gleich den לְחָשִׁים ein Zaubergerät, welches nach damaliger Sitte selbst von rechtgläubigen Judäerinnen am oberen Armgelenke als Schmuckgegenstand, zum Teil vielleicht auch als Amulett, getragen worden sein mag.

2. כִּידוֹר

Job XV,24: מִלֵּן עֵתִיד לְכִידוֹר. Was bedeutet כִּידוֹר? Wovon stammt es? Weder die Kombination mit VII, כִּד, sich auf etwas herabstürzen, wovon syr. *كسب* noch diejenige mit כִּד trüb sein (beide Ges. Buhl s. h. v.) sind geeignet zu befriedigen. Ich vermute darin ein aramäisches Lehnwort, vgl. Targum Jonathan zu Ezechiel IX, 2 מִן כִּידוֹרִיהָ für כְּלֵי מַכָּוָה die Werkzeuge der Zerschlagung, der Zerstörung. נִפֶּץ / מִפֶּץ zerschlagen. Demnach bedeutet das hebräische כִּידוֹר sicherlich: die Zerstörung, und durch Begriffserweiterung: der Angriff zwecks Zer-

störung der Festungsmauern. Ges.-Buhl gibt an: vielleicht Kriegsgetümmel, Angriff, im Grunde nur aus dem Zusammenhange des hebräischen Textes erschlossen. Die Frage einer weiteren Rückverfolgung dieses Stammes auf fremden (nicht hebräischen) Sprachgebieten bleibt offen. Allein Bedeutung und nächste Verwandtschaft erscheinen nunmehr als gesichert.

3. הָרִיר

Jes. XLV,2 וְהָרִירִים אִישׁוֹר. Ges.-Buhl, Hebr. Wrtb. XVI. Aufl. s. v. הָרִיר übersetzt dieses Wort mit „Anschwellungen, aufgetürmte Hindernisse“ und meint s. v. הָר „die Grundbedeutung möglicherweise in dem arab. *حر* u. a. aufbrausen, aufschwellen. Gerber aber stellt es zu אָרָר weit sein; viell. ass. adâru fürchten.“ Auch Fürst-Ryssel, Hebr. Wrtb. III. Aufl. s. v. הָרִיר übersetzt mit „Hügel, Berg, eig. Emporragendes“ und leitet es von הָרָר „empor — aufragen“ ab, mit welchem hinwiederum „offenbar אָרָר breit, groß sein ident.“ wäre. Es ist klar ersichtlich, daß hier die gefundenen Aequivalente in der Tat im voraus gesucht wurden, richtiger: sie sind bereits vorhanden, ehe der mannigfache Beweisgang versucht wird. Die Bedeutung des Hochseins, des Aufragens wird kurzerhand aus der LXX καὶ ὄρη ὄραλιῶν entlehnt. Es ist daher konsequenter, diesen Ausgangspunkt auch formell festzuhalten und als Grundlage für die Vornahme einer Korrektur im M. T. הָרִירִים in הָרָרִים zu verwenden, vgl. Ges.-Buhl s. v. הָרִיר. Die bei unverändertem Wortlaut des M. T. hingegen ad hoc gesuchten und gefundenen Zeugen sind daher nicht in der Lage, den ihnen angetanen Zwang zu verleugnen.

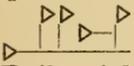
In Wirklichkeit liegt hier die Sache viel einfacher. Nur muß man sich von der LXX emanzipieren. Und dies um so eher, als man ja Gebirgsketten oder auch nur kleine

Hügel nicht etwa dadurch aus der Welt schafft, daß man ihnen eine gerade Richtung aufzwingt, sie gerade macht. Hier liegt ein aramäisches Lehnwort in seiner ursprünglichen konsonantischen Gestalt unverändert vor. Vgl. z. B. דָּלָף trüfeln, Job XVI, 20, Qoh. X, 18; פֶּ' CXIX, 28, דָּלָף Dachtraufe Prov. XIX, 13, XXVII, 15, neben dem neuhebräischen זָלַף (Wasser) leiten, zuführen. Das aram. הָרַר: „umkehren, sich wenden, drehen“, hier = *הָרַר nur im אַר. אֶסְג. הָרַר erhalten, was noch lange nicht gegen einen etwaigen ausgedehnten Gebrauch in der Sprache des täglichen Lebens oder umgekehrt gerade in der Poesie beweist, hat sich in der hebräischen Sprache eingebürgert und als neuhebräisches חָוַר den Gesetzen der hebräischen Phonetik angepaßt. Vgl. חָוַל sich fürchten אַר. אֶסְג. Job XXXII, 6, neben dem aramäischen דָּחַל, in derselben Bedeutung, auch bibl.-aram. הָרַר = *הָוַר; חָוַר vgl. חָוַרַת, neuhebr. Kren, nämlich die gewundene, im Zickzack hin und her sich windende Pflanze, bedeutet: gewunden, hin und her laufend. Dadurch wird auch der Gegensatz, das Gerademachen, klar und verständlich. Mit dem urhebräischen הָרַר, vgl. הָרַד, hat dieses zufällig lautlich übereinstimmende Lehnwort, nichts gemein.

Targ. Jonathan dürfte vielleicht bereits diese Auffassung von der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes geteilt haben, wenn auch jedenfalls ohne dieselbe richtig verwendet, bzw. gedeutet zu haben. וְשִׁירָא אֶכְבֵּשׁ und Ma u e r n will ich erobern. אֶכְבֵּשׁ für אֶיֶשֶׁר ist selbstredend, mit Rücksicht auf die Mauern, frei erschlossen. Allein die Mauern dürften denn doch mit Raši zur Stelle, davon herühren, weil „sie rund um die Stadt sich hinziehen“. Allein Raši, mit dieser Erklärung שְׂמוֹכְבַת אֶת הָעִיר unzufrieden, gibt übrigens auf derselben sprachlichen Grundlage eine zweite Erklärung, welche vollkommen einleuchtet. הָרַר bedeute das Krumme וַיֵּשׁ לְפָרֶשׁ אֹרְחוֹת עֵקְלָלוֹת

R. D. Qimchi bringt in seinem Kommentar z. St. diese zweite Erklärung Rašis fast wörtlich, als seine eigene. Diese Auffassung ist auch unbedingt richtig, nur mit der winzigen Modifikation im Sinne von **הִזְרָה**, nicht: krumm, sondern: gewunden.

4. ראש פֶּלֶב

Die Stelle in II.Sam. 3, 8 **הָרֹאשׁ פֶּלֶב אָנֹכִי אֲשֶׁר לִיהוּדָה** ist trotz aller auf ihre Aufhellung verwendeten Mühe, nach wie vor, noch immer gleich dunkel. Ginge es nicht, das Assyrische heranzuziehen?, wo **ראש פֶּלֶב** = mutig, tapfer, qardu, bzw. qarrādu bedeutet, nämlich die Ideogramme  (**פֶּלֶב**)  (**ראשׁ**) zusammen in dieser Reihenfolge, also von rechts nach links gelesen, wie es bei Ideogrammgruppen auch im Assyrischen gar häufig zu geschehen pflegt. „Der judäische Held“ wäre demnach als in Nordisrael verächtlich voranzusetzen. „Bin ich etwa ein judäischer Held“ paßt im Munde eines Benjaminiten recht gut.

Der Kuß.

Von Immanuel Löw.

Inhalt.

- I. a) Einleitung. b) Allgemeines. c) Einteilung.
- II. Sprachliches.
- III. Wer küßt sich? a) Verlobte. b) Kinder und Eltern. c) Verwandte. d) Unerlaubte Küsse. e) Idole und Tiere.
- IV. Wo küßt man? a) Mund. b) Kopf, Auge, Gesicht. c) Hand. d) Fuß, Knie. e) Kleider, Gebäude.
- V. Wann küßt man? a, b) Frieden und Freundschaft. c) Huldigung und Weihe. d, e) Gruß und Wiedersehen. f) Abschied. g) Tod. h) Gruß und Abschied vom Vaterlande.
- VI. Gesetz und Kultus. a) Halacha. b) Ethisches. c) Kultus.
- VII. Eschatologisches. a) Offenbarung als Gotteskuß. b) Tod im Gotteskuß. c) Jakobs Bild im Gotteskuß. d) Gotteskuß als Auszeichnung. e) Makrokosmischer Kuß.
- VIII. Folklore.
- IX. Poesie.

I.

a) Einleitung. In unfreiwilliger Muße einer längeren Untersuchungshaft habe ich versucht, eine alte Arbeit zu ergänzen. Im Jahre 1882 habe ich als Gelegenheitsschrift zur Hochzeit eines seither heimgegangenen Jugendfreundes ein Quartheft von 22 Seiten unter dem Titel: A csók (der Kuß) erscheinen lassen. Das ungarisch geschriebene Heft blieb naturgemäß auf einen kleinen Kreis Bekannter beschränkt und auch Wünsche unbekannt, der in der Festschrift zu Ehren meines Lehrers, des Prof. Israel Lewy לוי, eine Abhandlung: der Kuß in Talmud und Midrasch veröffentlichte und dann als: der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch (Breslau 1911, 59 S., 8^o), durch einen einleitenden Abschnitt aus der Bibel ergänzt, neu herausgab. Wünschens übersichtliche Darstellung hat mit Recht Bachers Beifall gefunden (Deutsche

Litztg. 1911 Nr. 40, 2512. Bemerkungen zu Wünsche bietet REJ 67, 138). Auch sonst ist aus jüdischen Quellen manches über den Kuß zusammengestellt worden (Hamburger, R. Enc., J. Enc. sv Kiss, Ozar Jisrael sv nešikā, Krauss, Talm. Arch. 3, 246 Note 67 ff. Preuß, Bibl.-talm. Medizin 94).

Im allgemeinen ist ja die Literatur über Kuß und Küssen nicht arm. Jan Nicolai Everard (Joannes Nic. Secundus 1511—1536 in Utrecht) hat unter dem Titel *Basia* 19 Gedichte über den Kuß geschrieben, die Passow 1807 ins Deutsche übersetzt, Weidmann 1899 neu aufgelegt hat. Auf Passows Übersetzung verweist Goethe (*Über Kunst und Altertum*, I, 3 [1817]: Deutsche Sprache. Jub.-Ausg. 37, 92), der den Geist des Johannes Secundus in folgenden Worten apostrophiert:

Lieber, heiliger, großer Küsser,
 Der du mir's in lechzend atmender
 Glückseligkeit fast vorgetan hast!
 Wem soll ich's klagen? Klagt ich dir's nicht!
 Dir, dessen Lieder wie ein warmes Küssen
 Heilender Kräuter mir unters Herz sich legten.
 Daß es wieder aus dem krampfigen Starren
 Erdetreibens klopfend sich erholte.

(2. XI. 1776. Weim. Ausg. I, 2, 317. Jub.-Ausg. 2, 295). Im 17. und 18. Jahrh. wurden dem Kuß gelehrte Dissertationen gewidmet. Von völkerkundlichem und literarisch-kulturgeschichtlichem Standpunkte hat der Däne Kristoffer Nyrop 1897 die Frage behandelt (*The Kiss and its History* by Dr. Christopher Nyrop, translated by W. F. Harvey, London, 1901). Die deutschen schriftsprachlichen und mundartlichen Bezeichnungen des Kusses hat Th. Siebs in ein gewisses System zu bringen gesucht (*Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk.* — X, 1903 — Nr. 1, 2).

Einleitende Betrachtungen und Proben aus deutschen Schriftstellern, bietet v. Schönthan, der Kuß (Univ. Bibl.

Nr. 2311). Dazu v. Schönthan, der Kuß: 10 Bilder mit Gedichten. Berlin 1891. Aus anderen Gesichtspunkten betrachtet O. Scheuer die Frage (Z. f. Sex. Wiss. VII, 1911, — Nr. 7, Frkf. a. M.).

b) Allgemeines. Der nächste Anlaß für die jüdische Literatur, vom Kusse zu sprechen, war der Kuß des Hohenliedes. Der Kuß der Leidenschaft, mit dem das H L beginnt — Scheffel nennt den Kuß das stumme Hohe Lied der Liebe — wurde in Synagoge und Kirche, wie das ganze Büchlein, allegorisch umgedeutet. Die Ranken agadischer Schriftauslegung überspinnen das H L. Im Banne der allegorischen Auffassung steht fast die ganze jüdische Schriftauslegung. Schon das Targum ist nur Wiederhall des Midrasch. Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes (H L 1, 2): Gott hat mit uns in der Offenbarung gesprochen, wie jemand, der seinen Nächsten küßt. Die Offenbarung wird im Symbol des Kusses angeschaut (s. weiter unten). Der Kabbala, besonders dem Sohar, ist der Gedanke sehr willkommen. Er küsse mich usw.: jeder Kuß ist dazu bestimmt, Geist mit Geist, niedere Geister mit höheren zu verbinden (Sohar 1, 70a. 137a. 2, 124b. 253b. 254a. 356b).

Tobia b. Eliezer in Kastoria (1097) sieht eine Hindeutung auf die Länge des Exils darin: Gott möge Elia, den Propheten, senden und Israel im Kusse erlösen (Salfeld H L 141).

Raši (1040—1105): die Gemeinde Israels betet im Wittum des Exils, der König des Friedens möge sie, wie vor Zeiten, auf den Mund küssen, wie der Bräutigam die Braut. Auch sein Enkel, R. Samuel b. Meir, sieht die Sehnsucht des im Exil leidenden Israel in dem Bibelvers angedeutet. Mose Ibn Tibbon (um 1260) und Levi b. Gerson (1325) sehen im Kusse Gottes die Vereinigung mit dem aktiven Intellekt. Abraham Ibn Esra (1167) läßt wohl die wörtliche Erklärung zu Worte kommen, sieht aber im H L die Allegorie der Geschichte Israels und im Eingangsvers: er

küsse mich usw. den Hinweis auf Abraham: dieser ist der Stamm, und der Kuß die Gotteslehre, die ja Abraham in allen Einzelheiten befolgte.

c) **Einteilung:** Man wird sich nicht darüber wundern, daß die Schriftgelehrten über den Liebeskuß ziemlich frostig urteilen. Sie kennen nur drei bezw. vier Arten des Kusses, die nicht tadelnswert sind, alle anderen sind Albernheit: *tiflūt*. Die Umdeutung des H Ls wurzelt ja auch in dieser Anschauung. Der leichte Sinn, der sich in Theokrits Wort (3,20)¹⁾ „auch in dem nichtigen Kuß schon liegt ein süßes Behagen“ äußert, war den Schriftgelehrten fremd. Ihnen galten nur die Küsse der Weihe, des Wiedersehens und des Lebewohls (und der Verwandtschaft) für voll (B. r. 70, 12. Schem. r. 5, 1. Deb. r. 11 Ende. Rut r. 2, 21. Tanch. Schem. 25. M. Sam. 14, 5. M. Till. 2, 12. Jalk. I, 124, 174. Jalk. Sam. 108. Bacher, Rabbanan 95. Sechel tob I, 131 Buber zu Gn. 29, 11).

Hermann Waldows Dreiteilung ist allerdings poetischer als die nüchterne der Schriftgelehrten:

Drei Küsse gibts, die aus dem Himmel stammen:
Zuerst der Mutter Kuß, dann, wenn entzückt
Zwei Herzen rein in heiliger Glut entflammen,
Und den der Tod auf unsre Lippen drückt.

II. Sprachliches.

Umarmen und küssen heißt biblisch: a) *חבק* und *נשק*. Dies Wort für Umarmen hat sich als biblische Reminiszenz im Midrasch vielfach erhalten, das richtige mischnische, aus dem Aramäischen entlehnte ist aber b) *נפק*.

a) ist reichlich zu belegen: 1. *לחבקה ולנשקה* Bote Midr. 2, 12. Ozar Midr. 237. — 2. *מחבק ומנשק* Echa r. 43a Buber. Ozar Midr. 329a. Alph. Akiba 39 Wertheimer. Ozar Midr. 418b, 456a. Schem. r. 1, 26. Ozar Midr. 399a. Schem. r. 5, 1.

¹⁾ Wiederholt in dem für unecht gehaltenen Idyll 27, 4.

Raši H L 8, 5. Snh. 63b. Jalk. I, 146 f, 45a. B. r. 83, 5. Koh. z. 84 Buber. Jalk. Koh. 966. Ozar Midr. 244a. — 3. חבק ונשק Ozar Midr. 348b, 532a. Tanch. Naso (6). Ozar Midr. 459a. Krauß, Leben Jesu 38n. 13. חבקו ונשקו זה את זה Ozar Midr. 380b. — 4. ויחבק וינשק Ozar Midr. 344b, 323a, 335b, 340b. Krauß, Leben Jesu 136₄, 140₈. Ozar Midr. 348b. — 5. נחבקין ונושקין Echa r. 75a Buber. — Zu חבק stellt Raši Gn. 32, 25 אבק.

b) 1. המנפה והמנשק T Snh. X 430₁₅, jVII 25b₃₄, M T 66₂₀, Sifre 93a. Echa r. 15 Buber. Pesikta 115a. Jalk. II, 257, 350. Machiri Spr. 20a מנפפו ומנשקו j Sabb. II 5b₇₁, Abot Natan 115b₉. יה יה Sifra Bech. 112a₂₈. ען ען Echa r. 17b ff. — ען ען וז"ז Ozar Midr. 81a, 115b. Alph. Akiba, 83 Wertheimer. ען ען וז"ז T Toh. III 663₉.

2. ניפפין ען Joma 66b. L A ניפפה R H u. A. Ozar Midr. 246b. נפפו ונשקו גפפתו ונשקתו Jalk. I 301d₄ u. ען ען Abot Natan 49a₇, Sefer Mußar 17 penult. Bacher. —

3. גיפופה ונישוק Snh. 56b.

4. Aramäisch: גפפין ונשקין Echa r. 42b Buber. גפפית גפפיתיה Tobit Chald. Text c. 11 p. 15₇, Neubauer. ונשקתיה ליה j Er. III, 20d₆₂, 24d, R H Er. 81a l Z. Tanch. Noach n. 248 Buber. Beth hamidr. 3, 130 Ozar Midr. 82b Targ. Gn. 29, 13. Targ. גפה für T W חבק Gn. 33, 4. Thr. 4, 5. Koh. 3, 5. 4, 5. — Maim. Kel. 9, 2, p. 133 Dbg.

5. Pleonastisch mit beiden verbunden: Zunz g. V. 120 n. a. — Ozar Midr. 507b Jalk. Kön. 224. Ozar Midr. 115a. Schir r. 8, 1. Elija r. 30 p. 612, Warschau p. 163 Friedm. Echa r. 19b Buber, El. r. 147, 149 Warschau 21₂₁, 22₁₉, 28, 81₂₁, 88₅, 153₂₀. El. z. 195, Friedm. — Koh. r. 3, 5, S. Mußar 3₁ Bacher.

Biblich heißt küssen nāšaḳ. Falsch ist die Konjekture ונשק für יישק Gn 29, 11. Joüon REJ 63, 310. Mit dem Acc. den Mund küssen, mit ל Hand, Schulter, Wange usw. Abr. Ibn Ezra H L 1,1. R M b N Gn 29, 9. Abulwalid sagt: eigentlich ist der Kuß der Zusammenstoß der Lippen der sich Küssenden (W B sv): פנישת שפת המנשק והמנושק

Mischnisch T Chag. II 234₂. T Nid. V 646₃₄. T Naz. IV 289₁₄.
T Sabb. VI 117₁₇. T Suk. IV 198₁₆. Ozar Midr. 366b.

něšikā T Snh. X 430₁₈. b 73b. Ozar Midr. 126a.

Hebr.-aram. nšq, küssen, hat Lagarde gegen die Lautgesetze mit arab. nšq, riechen, zusammengestellt. Gegen die Bedeutungsentwicklung von küssen aus riechen läßt sich nach Siegmund Fränkel (Oest. Monatschr. f. d. Or. 1889 S. 145 und Siebs a. O. S. 4 n) nichts einwenden, und neuere Theorien über die ursprüngliche Bedeutung des Kusses würden hiezu stimmen. Fränkel vergleicht arab. f a ğ a m a „riechen“ und „küssen“, mafġūm „wolriechend“. Siebs fügt hinzu, „daß wir einige germanische Ausdrücke für den Kuß kennen, die sehr eng mit dem Worte „schmecken“ zusammenhängen, das in älterer Zeit und in großen Gebieten heute noch riechen bedeutet.“ Er irrt aber, wenn er für das Beriechen als Liebkosung Gn 27, 26 anführt. Isak sagt zu Jakob: „Komm doch und küsse mich, mein Sohn. Er trat hinzu, küßte ihn — da roch er den Geruch seiner Kleider und segnete ihn.“ Das Riechen gehört nicht zur Liebkosung, sondern zum Wiedererkennen des von der Jagd heimgekehrten Esau.

III. Wer küßt sich?

a) Verlobte. Der spröde Josef weigert sich in späterer Legende, seine Braut Aseneth zu küssen (Oppenheim, Josef und Aseneth 23, 38). Deutsch-jüdische Ehrbarkeit spiegelt sich in dem Berichte aus Hamburg — Anf. d. 18. Jh. —: der Nachbar des Bräutigams reicht diesem am Tag vor der Hochzeit ein Glas Wein, nimmt seinen Arm und legt ihn um die Braut. Das Brautpaar küßt sich darauf hinter einem Hut, wie ihn die Juden zu tragen pflegen, wenn sie in der Synagoge sind ¹⁾ (Grunwald, Mitt. I, 86

¹⁾ Der „Schabbesdeckel“. — Bei Jökai heißt ein dreieckiger Hut (Dreimaster): sabbesztekli, Nationalausgabe: 43, 7, 8, 12. 44, 76. 51, 68.

aus Seligmann, Jüdische Zeremonien, Hmbg. 1722). Halachische Bedenken gegen Kuß und Umarmung der Verlobten: G. A. Meil Šedākā Nr. 19.

b) Kinder und Eltern. Der Mensch wird im ersten seiner sieben Lebensalter, als Kind, von allen — besonders Frauen, T Toh. III, 663₉ — umarmt und geküßt (Koh. zutta 84 Buber). Pharao umarmt und küßt das Kind Moses (Sch. r. 1.). Eine Frau schickt ihr Kind zu einer andern. Diese bückt sich darüber und küßt es; dadurch werden sie befreundet (Jelamd. Noach 26 f. 32b bei Grünhut S. ha-likkutim VI.)

Nach heutigem syrischem Aberglauben würde man ein Kind ins Unglück stürzen, wollte man es im Schlafe küssen (Z D P V 7, 105). Küßt man seine Füße, so wächst es nicht mehr (116). Man soll kleine Kinder nicht auf die Sohle küssen, weil sie davon verkrüppeln. Küßt man sie auf den Nacken, so werden sie jähzornig (Canaan. Abergl. 39). Um ein Kind vom Geifern zu heilen, soll man es von einem Neger küssen lassen.

Wer dem Moloch ein Kind darbrachte, küßte es — wenn der Bericht sich nicht auf den Götzen selbst bezieht — vor der Opferung — so malt der Midrasch den furchtbaren Vorgang aus (Tanch. Waethch. Zus. 2.). Die Mutter küßt ihre Söhne vor deren Märtyrertod (Elija r. p. 612, Warschau). Das eigene tote Kind soll man nicht küssen (Šemirath hanefeš 20a).

Man soll in der Synagoge das eigene Kind nicht küssen, und soll dies auch in Gegenwart des Lehrers nicht tun. In der Synagoge soll sich ausschließlich die Liebe zu Gott äußern (S. Chaβidim 432 Wist., Chaje Adam, B. hakenes. 17). Andererseits wird von einem Frommen berichtet, er habe seine Kinder nur geküßt, wenn die Freude über eine Mišwā ihn erfüllte und sein Herz von der Liebe zu Gott bewegt war, damit seine Denkungsart sich in ihr Herz verpflanze (S. Chaβ. 1031 Wist.).

Jakob hat den Josef nie mehr geküßt (Kalla r. 3 n 78 Romm. Derech erez Zutta 1), beim Wiedersehen nicht, weil er gerade das Schema rezitierte (Gaon Lyck Nr. 45 p. 1 und Buber dazu 17. Toratan schel Risch. 2, 5. Hg. 647 n 22). Küsse Weib und Kind (Ozar Midr. 372b), den Sohn (Gitt. 57b. Leschön Chaßidim — Jerusalem 16a—f 17a Wertheimer).

c) *Verwandte*. Geschwister küssen sich: Esau und Jakob Gn. 33, 4, Joséf und die wiedergefundenen Brüder 45, 15, Ahron und Moses Ex. 4, 27. Verwandte: Jakob und Rahel Gn. 29, 11, Jakob und Laban 29, 13, Jethro und Moses Ex. 18, 7, Noemi, Orpa und Rut 1, 9. 14. Reguel küßt den Tobia (Tobit 7, 6).

d) *Unerlaubte Küsse*. Vom Kusse der Verführung lesen wir Spr. 7, 13. Besondere Buße wird im Mittelalter dem auferlegt, der fremde Frauen küßt (Rokeach Nr. 13).

e) *Idole und Tiere*. Götzen und Tiere werden geküßt. Den Josua läßt die Agada einen Ochsen küssen, daher habe dieser eine haarlose Nase (Alph. Ben Sira 25a, 3 Steinschn. Schudt 6, 164). Europa küßt den Stier, der sie entführt (Moschos, Idyll. 2, 96). — Vom Kusse des Leviathan: Alph. Ben Sira Ozar Midr. 37b. David küßt die Spinne, die ihn errettet hat. (Alph. Ben Sira 24b Steinschn.)

Idole werden geküßt (Schir. r. 38b Snh. 7, 6 b. 60b, 63b, A. Z. 12a). Daniel aber küßt Nebukadnezars Idol nur, um das hohepriesterliche Stirnblech aus dessen Mund zu nehmen (Schir r. 7, 9). Wer das goldene Kalb küßte, dessen Lippen verwandelten sich in Gold (P der. Eliezer 45). Die Vorstellung geht auf das biblische „sie küssen Kälber“ Hos. 13, 2 zurück (Ozar Midr. 107b, 120a, Joma 66b). Des Götzendienstes Verdächtige heißen: Küsser des Kalbes (Ozar Midr. 107b).

Das Schnäbeln der Tauben gilt als küssen (Herman Ottó, A galambok csókolózása. Termt. Közl. 46 (1914) 247, 286). Raben und Fische werden durch den Kuß von

Mund zu Mund befruchtet (S. b. Z. Duran, Magen Aboth 38b). Dasselbe erwarten die Skopzen in Rußland für den Menschen zur Zeit der Erlösung (Z. f. Ethn. 1875, 49).

IV. Wo küßt man?

a) M u n d.

Auf die Hände küßt die Achtung,
Freundschaft auf die offene Stirne,
Auf die Wange Wohlgefallen,
Sel'ge Liebe auf den Mund:
Aufs geschlossene Aug' die Sehnsucht,
In die hohle Hand Verlangen,
Arm und Nacken die Begierde;
Alles weitre Raserei.

So umschreibt Grillparzer mehr gründlich als poetisch die Stellen, die man küßt. Der Liebeskuß gilt dem Munde allein, lehrt neuere Kabbala (Sohar chādāš 48a, 51a). So sang schon Gabirol:

Gemahnt der Brauen Bogen dich an Noas Bund,
So zuckt der Blitze Spiel um ihren roten Mund.
Es dürstet dich, ihr Wille wird den Wolken kund,
Und Perlenregen küsset dir die Lippen wund.

(M S 55, 83.)

Die Lippen küssen sich (Spr. 24, 26). Josefs Auszeichnung soll darin bestehen, daß ihn alle wie einen Gott auf den Mund küssen. Er nimmt die Auszeichnung nicht an (Sechel tob Gn. 41, 40 Buber). Anders gewendet: nur er darf den Pharao küssen, niemand sonst. (B. r. 90, 2. Lek. tob z. St.)

Der Name des Heerführers Phichol wird erklärt: all seine Scharen küßten ihn auf den Mund (B. r. 54, 2. 64, 9. p. 577 Theod.). Der Kuß auf den Mund gilt als Auszeichnung (j Ber. I 3d₂₂ Schir r. p. 2b u. 16 Grünhut, Bet hamidr. 1, 69. 6, 129. Ozar Midr. 334a. Aruch 1, 302b M V 320₁₈. Bacher P 3, 701).

Pseudepigraphischer Midrasch erzählt, Mattitja ben Hārāš habe den R. Eliezer b. Joseph auf den Mund geküßt, weil die Antwort, die er ihm erteilt hatte, zufriedenstellend war. Von R. Simon b. Jochaj zur Rede gestellt, sagte er: ich habe ihn nur geküßt, weil sein Mund so lieblich ist (Ozar Midr. 334a. B. hamidr. 6, 129).

Josef Kaspi berichtet, im Orient sei es nicht üblich, auf den Mund zu küssen (M S 56, 331). Bei den Persern küßten sich Gleichgestellte nach Herodot auf den Mund, andere auf die Wangen (Z D M G 20, 115). Der Kuß auf den Mund gilt bei den Arabern nicht als Ehrenbezeugung (Saphir 1, 48a). Heutiger syrischer Aberglaube meint: man darf einem Freunde weder Feder noch Federmesser leihen, noch auch ihn auf den Mund küssen, weil das zur Entzweigung führt (Z D P V 7, 88).

b) K o p f, A u g e, G e s i c h t. Der Kuß auf den Kopf bedeutet Anerkennung und Lob. R. Jochanan b. Zakkaj küßt so den Eleazar b. Arach (T Chag II 234₂), Simon der Gerechte einen Nazir (T Naz. IV 289₁₄ j I 51c 47). Amram küßt so seine Tochter Mirjam, deren Prophezeiung sich erfüllt hat (Mech. Hoffm. p 71. Sota 13a. Sch. r. 52 Ende. Sohar 1, 70a. 2, 209a). Dieser Kuß wird von tannaitischer Zeit bis zum späten Midrasch recht häufig erwähnt und taucht im Sohar wieder auf (Sifre I 22, 7b₅, j R h II 58b₅₅. — j Chag. II 77a₆₄. — Ned 9b Ab. Natan 34. j Naz. V 53c₃₃ Bem. r. 10, 7. — T Nid. V 646₃₄. Rh. 2, 8. — Derech ereš VI f 40c₇ Romm. Erub. 53b Nazir 29b. — Snh. 94b, 104b. — j Hor. III 48c₃₇, b 12b. — Ber. r. 70, 7. Koh. r. 9, 5 p. 23. — B. hamidr. 6, 106. Ozar Midr. 16a. 17b, 32b, 326b. Seđer Elija Z. c. 17 p. 21. — Von Gott: Jezira s. ob. — bei Ozar Midr. 242b. Gaon Coronel p. 16a. — Saphir 1, 48a. Krauß, Arch. 3, 246. Sohar 2, 209a₅. Tikkune hasohar 79b. Sohar chad. 68d).

Abdallah Ibn Abbās, der Vetter des Propheten, die bedeutendste Autorität der Koranerklärung unter den

„Gefährten“ (Goldz. Richtungen 65), erklärt Sure 24, 23 und einige der entzückten Zuhörer springen auf und küssen den Kopf des weisen Meisters (a. O. 72). Den Kopf küssen ist Ausdruck enthusiastischen Beifalls nach Empfang einer Belehrung, wofür Goldziher auch auf die talmudischen Nachrichten verweist.

Die Leidtragenden werden im Orient nach der Beerdigung auf den Kopf geküßt (Z D M G 68, 244).

Tritt jemand, der sich mit einem anderen verfeindet hat, in dessen Haus und fleht ihn durch Kuß auf Stirn und Backen um Verzeihung an, so verlangt es die Ehre des Hauses, daß dem Wunsche willfahrt werde. Die schwerste Feindschaft, selbst wenn sie durch einen Mord hervorgerufen war, kann auf diese Weise durchs Haus behoben werden (Jäger, das Bauernhaus in Palästina, 52). Vom Kusse auf Auge und Wange, auf Auge und Gesicht spricht auch der persisch-jüdische Dichter Schahin (Bacher, Schahin 59, 156n). Der treue Hirt des Sohar küßt zum Segen auf Gesicht und Augen (3, 276b). Der Sohar läßt sonst auf Mund, Kopf und Augen küssen (3, 206a). Talmudisch küßt ein Auge das andere im Traum (j Mš IV 55b₆₁). Vom Kuß der Nase Ozar Midr. 48a₃. Vom Stirnkuß der Kleriker für Frauen: Zöckler, Hieronymus 129.

c) H a n d.

Die Hand ist wärmster Liebe Zeichen,
 So marmorweiß, so marmorkühl!
 Nichts ist der Wonne zu vergleichen,
 Wenn mit dem glühendsten Gefühl
 Die heißen Lippen auf ihr hangen,
 Zu röten sie mit Kusses Brand, —
 Drum brennt mich ewig das Verlangen
 Nach dir, du kühle weiße Hand!

(Gottfr. Kinkel.)

Man küßt die fremde Hand, aber auch die eigene: Handkuß und Kußhand. Aus Südarabien hören wir: Fällt

ein Kind, so berührt die Mutter den Boden mit der Hand und sagt *sélhebéten*, indem sie ihre Hand küßt (D. H. Müller, Mehri II Nr. 260). Dankbarkeit küßt des Spenders Hand (Sir. 29, 5). Bei der Klage um R. Simon b. Jochaj küssen die Frauen die eigene Hand (Ozar Jisrael 5, 318). „Meine Hand küßte den Mund“ ist biblische Formel von idololatrischer Bedeutung. Die Kußhand, durch die das Unerreichbare begrüßt wird, war auch bei Ägyptern und Griechen üblich. In Rom grüßte so der Bettler den Vornehmen, der Schauspieler das Publikum, der Kaiser das ferne Volk. Bei der Heiligenverehrung ist die Kußhand, namentlich in Spanien, sehr lange im Gebrauch geblieben (Siebs 7). Jos. Kaspi Gn. 41, 40 (Mischne Keḅef 2, 92. Scharschoth Keḅef sv nāšak) erklärt, man küsse nicht den Mund des Gebieters, sondern seine Kleider oder die eigene Hand.

Der Handkuß bedeutet Unterwerfung und Verehrung. Jakob ergriff die Hand seines Vaters und sich niederbeugend küßte er ihn (Jubil. 31, 7), Naftali die Jakobs (Testament Naft. hebr. p. 491 § 7). Ulla küßt heimkehrend der Schwester die Hand, nach anderen die Brust (A Z 17a. Sabb. 13a. R S b. A Wien 1188. Salfeld H L 57m). Von zwei Athleten küßt der eine besänftigend die Hand des anderen (Tanch. Vajig. 3. Bacher P 1, 343, 386. R E J 23, 134).

Mainiuni küßt die Hand des sterbenden Alfaḅi (Gavison, Spr. 17, 6 bei J. Enc.). Die Hand des Toten wird in Smyrna von den Verwandten geküßt (R E J 24, 152. J. Enc.). Am Freitag Abend soll man die rechte Hand der Mutter küssen, damit die fünf *mišwōt hapeh* begründet werden (Ricchi — 1743 — Mischnath Chaḅidim 93b). Im Namen des Aristoteles wird gelehrt: Kannst du des Feindes Hand nicht abhacken, so küsse sie (Brüll, Jahrb. 9, 48. Haaḅif 4, 130 aus Noam ha-middōt). Schönthan 24 führt als persisches Sprichwort an: Küsse die Hand, die du nicht abhacken kannst. Falsch wiedergegeben wird bei Brüll (Jahrb. 7, 25) der Spruch: **יד נושק אדם חושק לראותה כרותה**.

Bei den Parsi küssen nur Ehegatten sich auf den Mund; Priestern küßt man die Füße, die Hände oder den Kleidersaum (Z D M G 36, 84). Dazu stimmt der talmudische Bericht: die Söhne des Morgenlandes küssen nicht den Mund, sondern die Hand (Ber. 8b. B. r. 74, 2. Koh. r. 7, 23. Pesikta 34a Buber. Jalk. I, 130). Der Exilarch küßt dem Khalifen die Hand (Poznański, Nachgaon. Zeit 117). Durch Handkuß wird der König anerkannt (R A b D S. ha-Ḳabb. 72 Neub. Chron.), ebenso der Schwindler David Reubeni (Neub. Chron. 2, 190, 195).

Von poetischer Erwähnung des Handkusses seien zwei angeführt:

Mose Dari:

Die Maid am Wege schlief,
Zum Handkuß hin ich lief.
Ins Ohr verliebt ich rief

O schönes Reh, erzürnt nicht steh,
Nicht flieh, nicht geh, die Lipp' — ich fleh! —
In Mundes Näh' löscht alles Weh!

(Pinsker, Likkute 85.)

Unbekannter Dichter:

Wie sollte ich mein Briefchen nicht beneiden,
Die Hand berührt es, mir so küssenswert:
O daß mein Aug' dich säh', ob auch im Traum nur
Das Herz dich säh, in Lieb das sich verzehrt.

(Brody, Z f h Bibl. 2, 35.)

Man küßte den Handrücken **גב היד** Ber, 8b, oder die hohle Hand **יד פיטת יד** Ozar Midr. 167b, 508a. Der richtige Kuß aber ist der Handkuß nicht, bemerkt der Midrasch (Pesikta 34a Beth Talmud V 201. Ozar Midr. 2,12. Tanch Vajeze 24 Buber. Toledoth Alexander 2, 51. Schir zutta p 10n. 37n. 40 Buber. Salfeld H L 54, 57 n 1, 66, 141, 155). Sitte ist der Handkuß bei österreichischen, ungarischen, italienischen

(Haşöfe meereş hagar 3, 70) und südarabischen Juden (Saphir 1, 91b). Wenn im Sohar Schüler und Sohn dem R. Simon b. Jochaj die Hand küssen, so findet Bacher darin die Spiegelung der spanischen Sitte des 13. Jh. (Sohar 1, 83b. 2, 68a. 79a l Z. 181a₈ v u. 3, 57b, 65b, 73b, 119b, 121a. Sohar chad. 14c, 15d, R E J 22, 137. 23, 133. 24, 151. 45, 134). Hand, Fuß und Knie küssen die Kinder eines Frommen in Deutschland (S. Chašid. 1031 Wist).

In der neuesten Beschreibung des samaritanischen Passahopfers (Z D P V 27, 200) heißt es: „Nach dem Schlachten der Lämmer grüßten sich alle Mitglieder der Gemeinde nach orientalischer Weise, indem sie einander auf die rechte und dann auf die linke Schulter küßten oder — bei dem Hohenpriester und einigen anderen durch Alter oder Amt ausgezeichneten Personen — indem sie die Hände küßten und dann an die Stirn drückten. Diese Sitte des Grüßens führt uns wahrscheinlich weit in die Vergangenheit zurück und dient dazu, die zentrale Bedeutung des Schlachtens der Lämmer am Peßachfeste hervorzuheben.“

In Tlemsen geben die arabischen Kinder dem Fremden die Hand und küssen dann nach Sitte der Eingeborenen den eigenen Daumen (Ausland 1883, 50).

Bekanntlich küßt man in Oesterreich und Ungarn den Damen die Hand. Herren gegenüber tut man dies nur bei Geistlichen. Daher erklärt sich der folgende Ausfall Czernins: Der Byzantinismus hat in Berlin viel abstoßendere Formen angenommen, als dies jemals in Wien der Fall war. Das Faktum allein, daß hohe Würdenträger dem Kaiser Wilhelm die Hand küßten, wäre ein in Wien ganz unmögliches Vorgehen gewesen. Ich habe es niemals erlebt, daß bei uns jemand und wäre er unter den Servilsten gewesen, sich zu einer solchen Handlung erniedrigt hätte — einer Handlung, die in Berlin etwas vollständig Alltägliches war. Ich habe das oft gesehen. So schenkte Kaiser Wilhelm nach einer Fahrt auf dem „Meteor“ in der Kieler Woche zwei deutschen

Herren Krawattennadeln als Erinnerung an die Fahrt. Er übergab sie ihnen und mein Erstaunen war groß, als die beiden als Dank dafür die kaiserliche Hand küßten (O. Czernin, Im Weltkriege, 81).

d) F u ß u n d K n i e. Der Fußkuß kam aus Persien zu Kaisern und Päpsten. Von Kaisern bei Josippon (lat. 343) erwähnt. Es ist das Zeichen äußerster Unterwürfigkeit: humilmente baciando il santissimo piede (R E J 25, 116)¹⁾. In der Erzählung von Sabbatai Zewi: er küßte ihre Füße (Kobez al jad 1, 134). Eine Steigerung lautet: den Staub seiner Füße küssen (Theodor B. r. p. 564 Note Z 9 vu. J. Esra, Reime 1, 97, 260 Rosin; Sohar 1, 6a. Chochm. Adam J. D. 79b מנשקי העפר, das Pflaster unter den Füßen נושק רצפת רגליו Šaarē Tešübā f 37d l. Z.). Den Staub der Füße lecken ist ja biblisch (Jes. 49, 23) und der Fußkuß sowohl dem A T wie dem N T bekannt (Micha 7, 17, Ps 72, 9, Lc. 7, 45). Man hat sogar versucht, ihn irrtümlicherweise Ps. 2, 11 statt נשקו בר in den Text hinein zu korrigieren (Z D M G 63, 224. Z f A T W 28 — 1908 — 234). Der Midrasch deutet hier b a r auf Getreide: das neue Getreide soll geküßt worden sein (Pes. r. 36a n, 34 Friedm. M. Till. 2, Schir. r. 7, 3, Jalk. I, 140, II 1075). Conder hält b a r für das arab. בריה „unbebaute Erde“ und meint: der Sänger spricht zu den besiegten Königen: sie sollen die Erde vor dem König küssen. Er beruft sich darauf, daß auf assyrischem Denkmale Jehu den Erdboden vor Salmanassar küßt (Luncz, Jerusalem 1916, 316).

Jeremias küßt die Fußspuren der ins Exil wandernden Kinder (Pes. r. 131b).

In talmudischer Zeit wird aus Palästina und Babylon Fuß- und Kniekuß bezeugt (j Pea I 15d₂₈, j Kid I 61c₄ Pesikta 146b, Bb 16a, Jalk. Sam. 77 I 12d. נשקיה אכרעיה

¹⁾ Juden wurden nur zum Küssen der Fußspur des Papstes oder zum Mantelkusse zugelassen (Schudt 1, 242. Die Juden in Oesterreich 1, 53).

Jeb 63a). Pes. r. 122b und Parall. (לִנְשֹׁק כַּפּוֹת רִגְלָיו) Ozar Midr. 62a). Der Apostel der Legende läßt sich kopfüber aufhängen, that he might kiss that part of the cross, where the heels of his Master had been (Book of the Bee p. 121).

Heine führt aus Alcharizī über Jehuda Halevi an:

Alle Sänger führen im Munde sein Wort,
Und küssen seiner Füße Ort.

(Alcharizī 7b ed. Stern. Brody u. Albr. 177 Z. 182.)

Es heißt bei Alcharizī von Jehuda Halevi: Er drang in das Schatzhaus, es ward seine Beute, er raffte zusammen all sein Geschmeide, kam heraus und schloß die Torflügel beide. Und alle, die getrieben vom Neide erlernen wollten seiner Dichtung Weite, erreichten nicht den Staub seiner Wagen; obwohl sie an seine Worte sich wagen und küssen die Füße, welche ihn tragen.

Der Schüler Schar zu seinen Füßen,
Die alle seine Säume küssen.

(Alcharizī, Tachkem. 54b Stern.)

Juda Halevi (I., 41): Das Augenleiden hat mich gehindert zu küssen deine Spur (פַּעַמִּיךָ) und Hand. Mose Ibr. Ezra, Taršis 42 bei Brody Juda Halevi II, Anm. S. 173:

Willst du vielleicht, daß hin er tritt,
Küssend die Spur von Schuh und Schritt?

Jehuda Halevi: die Dichtung huldigt der Weisheit:

Sie legt ihre Krone der Weisheit zu Füßen,
Willig die Spur ihrer Füße zu küssen,
Zu zaghaft, den Schuh ihr im Kuß zu begrüßen.

(II 225.)

O gieb mir Gott der Schwalbe leichten Flügel:
Die Freiheit ruft, ich flieg zu meinem Hügel!
Weihrauch wird mir der Staub der heil'gen Riegel —
Ich küß in Liebe meiner Tritte Siegel.

(III 128.)

Wie auf dem Berg des Abschieds Isaks Spur,
 Wo er die Freunde küßt, die ihn verließen,
 Der Füße Spur, den Staub der Tritte küssen,
 Wie Honigseims Geschmack und Duft, er läßt
 Aus toten Leibern neues Leben sprießen.

(II 261.)

Mose Ibn Esra:

Es waren Fürsten meine Gönner,
 Der Sklave trug die stolzen Streifen,
 Und dräut die Zeit — ich küß die Hand ihr —
 Bis Tränen mir die Wangen streifen.
 Ich geh fürbaß zu dem Palaste
 Wohin die Augen spähend schleifen:
 Vielleicht gewährst du, bis der Sklave
 Dir küßt die Spur von Schuh und Schleifen.

(Taršiš 42.)

Den Staub der Füße küssen wird beliebte Formel für den Ausdruck der Bescheidenheit. Sohar chad. 90c: Wir wollen den Staub ihrer Füße, den Ort ihres Wohnens, die Mauern des Heiligtums küssen. Jechiel Chajim Viterbo (S. Vajěchī vajittēn 92b) drückt seine Bescheidenheit folgendermaßen aus: nach tausendfacher Entschuldigung und nachdem ich die Sohlen seiner heiligen Füße geküßt habe, denn wert und teuer sind sie in den Augen des Volkes. R. Mendel Deés (GA Jore Dea Nr. 175) sagt: nach dem Küssen des Goldstaubes meines seligen Lehrers.

Wegen unzüchtiger Küsse der Eltern werden die Kinder stumm: sie haben den sprechenden Mund, der zum Küssen bereit ist, verschmäht und das Verschlussene gewählt, darum verschließt sich der Mund ihrer Nachkommen (M Kalla p. 2a Coronel, I n. 34 Romm. M V 719. Bote Midr. 3, 21, Jeb. 55b f, Sota 26b. Ned. 20a).

Abraham b. Natan ha-Jarchi (12 Jh 2. Hälfte) erklärt dies in seinem von Baruch Toledano in Tiberias heraus-

gegebenen Kommentare zur Stelle p. 30: Es heißt: er küsse mich mit den Küssen seines M u n d e s: der Kuß auf den Mund übertrifft alle anderen, z. B. den Kuß auf Hand oder Schulter. Er gibt aber auch eine andere Erklärung: Der Mund hat mit der Schechina gesprochen — „von Mund zu Mund sprach ich mit ihm“ —; im Kusse der Allmacht wurde die Tora verliehen und im Kusse auf den Mund nahm Gott Moses Seele . . . Der Mund, der all dieser Herrlichkeit gewürdigt wurde und sich so weit vergißt, das Verborgene zu küssen, wird bestraft, indem der Nachkommen Mund verschlossen bleibt.

Es hat mich zu ihrem Hause geführt,
 Ich küßte die Steine der Treppe,
 Die oft ihr kleiner Fuß berührt
 Und ihres Kleides Schleppe. (Heine.)

Ähnliche Wendungen kennt auch die Agada. R. Josua b. Chananja küßt den Stein, auf dem R. Eliezer bei seinen Vorträgen zu sitzen pflegte. (Sch. r. 1, 3.) Die hungernden Töchter Jerusalems umarmen die Säulen (Pes. r. 26 f 130b). Die Türpfosten küßt die Liebe bei Theokrit (XXIII 17, 18) und Lucrez (de nat. rer. IV 1175).

Rab Acha lehrt: ein König verließ im Zorn seinen Palast, kehrte aber um, küßte die Mauern, umarmte die Säulen des Palastes, weinte und sprach: leb wohl, oh mein Haus, leb wohl, oh mein Palast! Also kehrte die Herrlichkeit Gottes zum verlassenen Heiligtum zurück, küßte die Mauern, umarmte die Säulen und sprach: leb wohl, oh Haus, leb wohl, oh Palast! (Ziegler, Königsgleichnisse 271. Pesikta 115a, in erweiterter Darstellung Echa r. Einl. 25 p. 29 Buber. Jalk. II 257, 350, Jalk. Machiri 20a).

Von Karäern in Galizien berichtet Mieses (Jost IX Verzeichnis S. 93): jeder bückt sich und kniet beim Hereinkommen und Herausgehen, auch wird die Türe der Synagoge bei dieser Gelegenheit geküßt.

Liebesbrunst läßt die Frau des Potiphar Josefs Kleider herzen und küssen (B. r. 87, 8 M Agada Ber. 39, 11 Buber). Sonst küßt Unterwürfigkeit der Pilger den Saum eines der Kleider des Khalifen, den sie gar nicht zu Gesicht bekommen (Benjamin 56 Asher, 95 Übers. p. 51, Grünhut p. 50, Übers. Ritter X 258). Doch erklärt Lebrecht (Benj. ed. Asher 2, 391), es sei nicht ein Kleid des Khalifen, sondern ein schwarzer Samt, gewöhnlich aus einem Vorhange der Moschee in Mekka, der „Ärmel des Khalifen“ hieß. Diesen küssen die Hofleute täglich, ebenso jeder Vorübergehende. Die römischen Juden küssen den Mantel des Papstes (Berliner, Rom 3, 141). Vom Küssen der Kleider weiß auch Saphir (1, 47b n) zu berichten. Ein Ring wird geküßt, Ozar Midr. 347a b.

Zum Schlusse sei Alcharizī angeführt:

Hebräisch ist euch ja verhaßt,
 Arabisch nur ists, was euch paßt. —
 Umfangend dieser Fremden Brüst'
 Habt ihr den Busen ihr geküßt —
 Gestohlenes Wasser ist versüßt.

(Tachkemoni 1b Stern.)

Am Ufer streifet der Verliebte
 Von Liebe wund an Schwertes Stelle.
 Er sieht ein Mädchen eifrig waschen
 Des Liebsten Mantel an der Quelle.
 Den küßt er, nicht dem Kleid zuliebe,
 Oh nein, um ihrer Augen Helle!
 Das ist, als ob der Trinker dulde,
 Daß Essig ihm den Wein vergälle. (64a.)

Viel Lippen, vom Schwerte geküßt, werden fahl,
 Es fallen gar viele der Köpfe zumal,
 Als wäre ein Garten die Stätte des Wal,
 Die Schwerter, die Rosen sich rötend im Tal.

(14a.)

V. Wann küßt man?

a, b) **Frieden und Freundschaft.** Der Kuß bedeutet Frieden und Freundschaft: as me schlugt sech, küscht me sech nischt, sagt ein ostjüdisches Sprichwort (Grunwald, Mitt. 1, 27). Den christlichen Friedenskuß hat man auf jüdische Vorbilder zurückgeführt (J. Enc. Kiss of peace. Krauß, Arch. 3, Nachtr. 3 zu S. 9). Pax heißt das instrumentum quod inter Missarum solemnia populo osculandum præbetur (Du Cange. Magyar Nyelv, 13 — 1917 — 123). Von Feindesküssen sagt die Bibel, die seien נִעְתָּרוֹת, nach Raši: (Gn 25, 21) sie scheinen zu reichlich zu sein. Die Punkte über וַיִּשְׁקֶהוּ bei Esaus Kuß hat man als Andeutung der Falschheit desselben aufgefaßt, doch ist R. Simon b. Eliezer gegenteiliger Ansicht, ihm ist es ein wahrhafter Kuß, nach anderer Lesart: ein Kuß der Liebe, während sonst alles Tun des Esau dem Haß entsprang (Abot Natan c. 37 p. 97b, c. 34 p. 100a n. 23 Schechter. M. Tillim gegen Ende. M V 684). Bei den Juden in slavischen Ländern heißt darum ein falscher Kuß: „ein Kuß mit Punkten“. Esaus Kuß konnte die Nachwelt nach allem, was sie von Esau, d. i. Rom erfuhr, nur als feindlich betrachten (Elkan Adler, Ginze Mizrajim 39).

Laban küßt den Jakob, um zu erfahren, ob er nicht Perlen im Munde verborgen habe (B. r. 70, 13), und im Namen des Abba Aricha (Rab) wird die babylonische sprichwörtliche Wendung mitgeteilt: Wenn einer aus Nareš dich geküßt hat, zähle deine Backzähne (Chul. 127a). Der falsche Kuß — 2 S 20, 9 — ist im Judaskuß des NT verewigt. Von bösen Küssen nešikīn bišin und Feindesküssen spricht auch der Sohar (2, 266b f). Wenn der Bergjude im Kaukasus mit einem Nachbarn Freundschaft schließt, so wird sie durch einen Kuß besiegelt (Grunwald, Mitt. 27, 124).

In der Schilderung der friedentiftenden Tätigkeit Ahrons heißt es, er besänftigte die Verfeindeten; trafen sie

sich dann auf der Straße, so umarmten und küßten sie sich (Abot Natan 24 p. 50 n 141, 142 Schechter).

c) **Huldigung und Weihe.** Vom Huldigungskuß, der den Königen von Ägypten zukam, berichten griechische Quellen (Herod. 2, 80, Od. 14, 279). Dazu stimmt, wenn der Pharao zu Josef spricht: außer dir soll mich niemand küssen (Ber. r. 80). Den Kuß als Zeichen der Unterwerfung kennt auch der Midrasch (Jelamd. Jalk. 243c). Auszeichnung bedeutet der Kuß, wenn König Saul die Richter (M. Sam. 25, 1), König Josafat die Schriftgelehrten (Kt. 103b, Mak. 24a, M. Till. 118 Buber), gegenseitige Achtung, wenn ein Gelehrter den anderen küßt (Bacher P 2, 297 n 1, Sohar 2, 187a). Standeserhebung bedeutet der Kuß 1 S 10, 1, wo Saul zum König gesalbt und von Samuel geküßt wird, und bei der Ordination der Schriftgelehrten. An der juristischen Fakultät der Universität Breslau gab bis 1889 der Dekan dem Promovierten den Doktorkuß (Siebs 19).

Der Kuß als Morgengruß (nasaku) wird aus assyrischen Quellen angeführt (Küchler, Beitr. z. assyr.-babyl. Medizin, 1904, 122).

d, e) **Gruß und Wiedersehen.** Den Kuß des Wiedersehens verlangt Isak von Jakob (Gn. 27, 26. Lekach tob). Rebekka küßt den Jakob beim Wiedersehen (Jubil. 31, 7 ff.) und spricht: der Herr der Welt liebe dich, wie das Herz und die Liebe deiner Mutter sich in dir freut und dich segnet (25, 23). Beim Wiedersehen küßt Jakob die Enkelkinder (Gn. 48, 10), damit der heilige Geist, der ihn plötzlich im Stiche ließ, ihn wieder erfülle (Pes. r. 12a Friedm.). Jakob begrüßte Rachel mit einem Kusse, weinte aber, weil er sah, daß die Zuschauer befremdet waren und fragten: ob denn der Fremdling ungehörige Sitten einführen wolle? (B. r. 70, 12). Jakob und Josef umarmen sich beim Wiedersehen (Gn. 46, 29), küssen sich aber nicht. Josef küßt den Vater erst im Tode, indem er spricht: 39 Jahre habe ich den Mund meines Vaters nicht geküßt und jetzt soll ich ihn

ungeküßt begraben? (M. Kalla III f 53a Romm. B. r. 78, 9. Ozar Midr. 585a. Schibbole hal 18.)

Der Kuß, mit dem Ahron den wiederkehrenden Moses begrüßt (Ex 4, 27), ist ein Kuß des Wiedersehens und der Weihe (Schem. r. 5, 10, Jalk. Ber. 124 f 36c, Jalk. Tillim 834, Jalk. Schem. 174 f 54c Tanch. Schem. 28). In diesem Kusse freuen sie sich über die Erhöhung, die beiden zuteil geworden ist. R. Samuel b. Nachman erläutert die Bibelstelle durch ein Beispiel. Man bringt einem Goldarbeiter eine Münze, er erkennt, sie sei nur vergoldeter Ton. Später bringt man ihm eine Münze, in der er echtes Gold erkennt und sagt: die erste war mit Gold belegter Ton, die zweite ist aber ganz von Gold. So war der Kuß Esaus nur Schlacke, wie es heißt (Spr. 26, 23): Ton mit Schlackensilber überzogen — zum Schlusse: brennende Lippen und böser Sinn. Er wollte den Jakob nicht küssen, sondern beißen. Aber Moses und Ahrons Kuß war echt. Von ihnen heißt es: Liebe und Wahrheit treffen sich, Gerechtigkeit und Friede küssen sich.

Zwei Geschwister wohnen fern von einander. Der Bruder wird aus Feuergefahr errettet, und die Schwester eilt zu ihm, umarmt und küßt den Erretteten (Sch. r. 5, 1, Schir. r. 8, 1). In der Freude unverhofften Wiedersehens küßt der Schwiegervater den R. Akiba (Abot Natan Zusatz p. 163 Schechter).

f) A b s c h i e d. Den Abschiedskuß läßt sich Abraham vor seinem Tode von Jakob geben (Jubil. 19, 26. 22, 10, 11, 26). Der sterbende Ruben küßt seine Brüder (Testament Ruben 1), der sterbende Dan seine Kinder (Testament Dan 7). Benjamin küßt, bevor er seine Abschiedsrede beginnt, seine Kinder (Testament Benjamin Anf.). Orpa verabschiedet sich im Kusse, darum heißen ihre Nachkommen die Kinder der Geküßten *bēnē hannēšūkā* (Sota 42b). Die Mutter küßt ihre dem Märtyrertod verfallenen Kinder (Elija r. 152 Friedm.), Palästinische Schriftgelehrte streiten,

aber beim Abschied küssen sie sich (j Chag. III 78d₂₂). Aus neuerer Zeit hören wir eine Mahnung, man solle beim Abschied Verwandte nicht küssen (Šemīrat ha-nefes̄ 8b Nr. 54), die chaβidäische Auffassung stimmt also mit Chamilisso nicht überein:

Muß es denn geschieden sein,
Noch nur einen Kuß zum Scheiden!
Scheiden, meiden, welche Pein —
Muß es denn geschieden sein?

Lebe wohl und denke mein,
Mein in Freuden und in Leiden;
Muß es denn geschieden sein,
Noch nur einen Kuß zum Scheiden!

g) T o d. Isak küßt den toten Vater (Jubil. 23, 5), Josef den Vater erst im Tode. Moses öffnet, nach samaritanischer Agada, den Sarg Josefs, küßt den Leichnam und weint (S. Kohn, Zur Spr. u. Lit. d. Samarit. 30). Man nahm im Kusse Abschied vom Toten (Klein, Tod u. Begräbn. 21 n 2. j Sabb. II 5b₇₁). Das unschuldig vergossene, nicht zur Ruhe gekommene Blut Sacharias wurde geküßt (Echa r. 4, 17 f 29b). R. Ismael umarmt und küßt das vom Henker abgehauene Haupt des R. Simon b. Gamliel (Ab. Natan p. 115 Schechter). Das eigne tote Kind soll man nicht küssen, sonst bleiben auch die anderen nicht am Leben (Testament Judas des Heil. Brück 79 Nr. 4. Rokeach Nr. 316f, 63d, S. Chaβid. 327 p. 103 Wist. M S 10—1861—389). Daß man die Mahnung nicht überall befolgte, zeigt der schmerzliche Ausruf des Dichters Salomo da Piera: wie furchtbar ist diese Trauer, wie schrecklich das Weh: den Staub der Kinder küssen die Eltern! (Dukes, Zur rabb. Spruchkunde, 11).

Das Grab wird umarmt (Pes. r. 11b Friedm.) und der Sarg geküßt, damit der Verstorbene dem Küssenden erscheine, oder das Küssen unterlassen, damit er ihm nicht

erscheine (T Sabb. VI 117,17 J. Lewy, Vortrag, Philologenvers. 85). Man ruft dem Toten nach: gehe in Frieden, dann wirft man sich aufs Grab und küßt den Grabhügel ehrerbietig (Orchoth Chajim p. 573 Berlin, Kolbo Ewel f 130d, Perles M S 10 — 1861 — 389 n). Es geschieht nach Temim Deim Nr. 185 zu Ehren des Toten (Abr. Danzig Chochm. Adam, Maṣṣēbat Mošē Nr. 13 f 79b Zolkiew). Ich küsse in Ehrfurcht die Grabstätte des Hafiz, sagt der persische Dichter Schahin (Bacher, Schahin 5). Man küßt die Gräber der Vorfahren, ihren Staub (Sefer Chārēdīm 50b, 55a). Norwegischer Aberglaube: hat man von einem Totenkusse eine schlimme Lippe bekommen, so soll man den Kachelofen dreimal küssen (Liebrecht, Zur Volkskunde, 340).

Der Totentanz, den Glückel von Hameln auf einer jüdischen Hochzeit tanzen sah, war (nach Grunwald, Mitt. 3, 39) ein märkisches Tanzspiel, welches noch 1800 geübt wurde. Ein Tänzer fiel nieder und spielte den Toten und wurde von allen Damen im Vorbeischreiten geküßt.

h) G r u ß u n d A b s c h i e d v o m V a t e r l a n d e.
Kossuth beschreibt (Irataim, Vorrede), wie er beim Abschied vom Boden des Vaterlandes tränend den Abschiedskuß kindlicher Liebe ihm aufdrückt. Den Grenzfelsen des h. Landes küßt R. Joše b. Chanina (j Švi. IV 35c₁₈). Die Erde wird geküßt (Kt 112 a 1 Z. Kaftor wa-ferach 1, 273 Luncz, auch im Sohar נשיק לעפרא 3, 168a). Den Boden des h. Landes in Sehnsucht küssen ist stehende Wendung der Zion-Gedichte. (Schluß folgt)

* * *

Aus besonderen Gründen war der Verfasser nicht in der Lage, die zweite Korrektur dieses Aufsatzes selbst zu lesen.

Die Schriftleitung.

Zu A. Grottes „Synagogen-Ausgrabungen“

(Monatsschrift 1921, 16 ff.)

möchte ich mir folgende Bemerkungen gestatten:

1. S. 17 wird erwähnt, daß in einem Orte zwei Synagogenruinen sich feststellen ließen. Es sei hierzu auf meine Ausführungen in meinem „jüd. pal. Corpus Inscr.“ (R. Löwit 1920) S. 65 f. verwiesen, wo aus einem mittelalterlichen Reisebericht nachgewiesen wird, daß das eine Gebäude ein **בית הכנסת**, das andere ein **בית המדרש** war. — 2. S. 18 Anm. 3. Ueber Krauss' unhaltbare Ansicht betreffs der Orientierung der Synagogen s. meine Ausführungen in „Isr. Monatsschrift“ (Beilage der „Jüd. Presse“) 1912, Nr. 5, Seite 18. Dort schrieb ich auch: Uebrigens schließt die Orientierung des Gebäudes von Süden nach Norden noch nicht die Möglichkeit aus, daß die Gemeinde sich beim Gebet nach Süden (also gegen Jerusalem) gewandt hatte. Man hat z. B. in Meron die Türen an der Südseite angebracht, weil diese gegenüber der Stadt lag; hätte man sie an der Nordseite angebracht, so hätte man den schönsten Teil des Gebäudes von der Stadt aus nicht sehen können. — 3. S. 25. Zum Besuch der Synagoge durch Frauen s. „Isr. Monatsschrift“ a. a. O. S. 19. — 4. S. 27. Zum **מגן דוד** s. meine Notiz in „Freie jüd. Lehrstimme“ VI (1917) Seite 13, wo auf Ephemeris II, 145 hingewiesen wird. — 5. S. 28. Betreffs des siebenarmigen Leuchters sei auf eine, meines Wissens bisher unbeachtet gebliebene Stelle in Pesikta rabbati 8 (ed. Friedmann 29b) verwiesen, wo die Menorah als Sinnbild der Gemeinde Israels **כנסת ישראל** angesehen wird. Das Gleichnis wird ebendort näher ausgeführt: der Fuß — ist der Patriarch (**אבי**), der Schaft — der zweite Präsident des Synhedriums (**אב בית דין**), die Kelche — die Gelehrten (**חכמים**), die Knöpfe — die Schüler (**תלמידים**), die Blumen — die Schulkinder (**היניקות**). Soweit ich sehe, kommen Leuchter- und sonstige Embleme erst in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels in Palästina vor. Daß aber auf Grabsteinen nicht nur Palmzweig, Ethrog, Kränze, sondern auch allerhand andere Bilder vorkamen, zeigt die Inschriftensammlung Müllers (Katakombe von Monteverde in Rom). Nach einer Agada soll auf Josuas Grab das Bild der Sonne angebracht worden sein (s. mein Corp. Inscr. S. 30 Anm. 2). — 6. S. 30. Ziegler, Königsgleichnisse, S. 266, führt aus Dio 76, 16 an: „Severus ließ sehr viele alte Gebäude herstellen und schrieb seinen Namen darauf“. Bei der Synagoge von Kaşjün (Corp. Inscr. S. 81) handelt es sich wohl auch nur um eine Wiederherstellung einer alten Synagoge.

S. Klein.

Besprechungen

A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1920. 294 Seiten.

A. Bertholet ist uns aus einer Reihe von Schriften bestbekannt; er schrieb: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896; Die Eigenart der alttestamentlichen Religion, 1913; Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, 1909; eine Reihe von Kommentaren zu einzelnen biblischen Büchern und eine Reihe von Aufsätzen gleichen Charakters. Das vorliegende Werk ist das größte, das aus des Verfassers Feder bisher hervorgegangen und kann gewissermaßen als Abschluß aller vorangehenden angesehen werden. Es ist seinem Lehrer Bernhard D u h m gewidmet, und dieser Name bezeichnet eine ganze Richtung. Da schaltet man ziemlich frei mit den alten Texten, und indem man auf sie die Methode der vergleichenden Religionsgeschichte anwendet, läßt man sie oft Dinge sagen, die dem gläubigen, schlichten Juden fast als Verunglimpfung seiner Religion klingen.

Doch damit müssen wir uns abfinden. Bertholet treibt es nicht ärger als die anderen, ja es ist ihm sogar ein gewisses Maß von weiser Beschränkung nachzurühmen. In der „Kulturgeschichte Israels“ hat er es überdies mit Realien zu tun, und die können nur in positiver Weise dargestellt werden; für fremdartige Gedanken und das Spiel der Phantasie gibt es da zum Glück wenig Raum. Nach vier größeren Abschnitten, die die vorisraelitische Kultur Palästinas und Israels Kultur zur Zeit des Einzuges in das Land, also lauter Geschichtliches behandeln, behandelt der Verfasser das Leben in Familie und Haus (Geschlecht, Familie und Ehe, die Kinder, die Sklaven, die Wohnung, die Kleidung, die Nahrung etc.), sodann das berufliche Leben, von dem er das soziale, das politische und das geistige Leben mit Recht trennt; das sind Dinge, mit denen man durchaus auf dem Boden des Realen bleiben kann, und wir erachten es quasi als einen Vorteil, daß ein Mann der Duhm'schen Schule genötigt ist, uns nur das zu berichten, was in Israel tatsächlich zu den Manifestationen des Lebens gehört hatte.

In dem allen können wir A. Bertholets Buch als eine biblische Archäologie ansehen, die den Vorteil hat, auf kulturgeschichtlicher Basis aufgebaut zu sein. Es erinnert vielfach an M. L ö h r s „Israels Kulturentwicklung“ (Straßburg 1911, K. J. Trübner), das genau

so aufgebaut ist und fast genau dieselben Themata enthält; doch wird dieses Buch von Bertholet, soweit ich sehe, niemals angeführt. Ich lege das ihm nicht als Fehler aus, denn Bertholet ist bei weitem gründlicher und umfassender, und, was die Hauptsache, origineller, und er braucht von Löhr nicht gelernt zu haben; aber in dem, was Mäßigung anlangt und die Beschränkung auf das Tatsächliche und Gegebene hätte ihm Löhr jedenfalls als Muster dienen können. Im Kapitel „Das geistige Leben“ behandelt nämlich Bertholet auch das Wissen und die Religion, und da gibt es immerhin Behauptungen, denen die solide Unterlage fehlt. Die nun folgenden Einzelbemerkungen sollen die Vorzüge und das Anfechtbare in B.s Buch vor die Augen führen.

Zu den wenigen Stellen, in denen B. auf die Rabbi en recurriert, gehört (S. 6) das Zitat: „Jhv hat sieben Seen geschaffen; aber der See Genezareth ist seine Wonne“. Der Satz hat keinen Beleg! Viele palästinische Städtenamen werden mit fremden Gottheiten in Zusammenhang gebracht (S. 44), gewiß mit Recht, aber der Name der aus Davids Zeit bekannten Priesterstadt N o b hängt u. E. nicht mit N e b o zusammen, sondern ist etwa aus יְנוֹב gekürzt: die blühende. Von dem Matriarchat sprechend, meint der Verfasser, daß dafür auch die S p u r vorliege, daß das Zelt ursprünglich der Frau gehört zu haben scheint (S. 84), und so bringt Isaak die Rebekka in das Zelt, das seiner Mutter gehört. Für dasselbe Ding aber hat unser Verfasser (S. 91) die viel einfachere und plausiblere Erklärung: „Reichere Leute haben für die Frauen unter Umständen ein eigenes Zelt“. Nicht anders als verdreht muß ich auch nennen die Behauptung B.s, die Kundschafter, diese Beduinen, hätten aus dem Kulturlande Kanaan die Weintrauben, Granatäpfel und Feigen „wie Trophäen ihrer Erkundungsfahrt“ zurückgebracht; ja, waren das nicht einfach Proben der Fruchtbarkeit des Landes? und hatten sie im Lande Aegypten nicht noch größere Wunder der Kultur sehen können? Die Tradition der Genesis lehrt, so schreibt B. (S. 94), daß die Menschheit in drei Teile zerfalle: Herdenbesitzer, Musikanten und Schmiede (I. M. 4, 20 ff.). Wie verdreht! Sollen Musikanten wirklich einen Drittel der Menschheit gebildet haben? Warum nicht, daß die Genesis einfach angibt, wer zuerst Musikinstrumente gemacht? Sagt doch B. selbst (S. 214) . . . „Ursprung und Geschichte der menschlichen Berufe, z. B. Noah der erste Weinbauer, Kain der erste Städtegründer“ usw. Da sieht man doch augenscheinlich, wozu das Spintisieren führt; die Bibel ist doch so schlicht und einfach!

In zwei grundlegenden Fragen, die heute zu der weitgehenden Bibelforschung gehören, verhält sich B. negativ, was wir ihm dank-

bar zur Ehre anrechnen wollen. Er erwägt (S. 94 f.) die Frage, ob die Vorfahren Israels einmal die Stufe des Totemismus durchschritten hätten; eine bejahende Entscheidung hat bekanntlich Robertson Smith (Die Religion der Semiten) getroffen. Unter anderem scheint dafür zu sprechen, daß Tiernamen in vielen biblischen Personennamen begegnen: Kaleb, Rahel, Schual etc. etc. Hier heißt es nun: Simeon = ein Bastard von Wolf und Hyäne. Ich weiß nicht, wie ich diesen Satz deuten soll. Inwiefern soll denn das Wort „Simeon“ eine solche Bedeutung haben? Ich habe in Gesenius' Wb. nachgelesen¹⁾ und finde einen Hinweis auf eine Arbeit Robertson Smiths, die ich nicht einsehen kann. In meiner Not mache ich eine Konjektur und meine, es sei statt Simeon eher Zibeon zu lesen, der nach I. M. 36, 24 etwa als ein Bastard bezeichnet werden kann. Indem jedoch Bertholet fortfährt und sagt: „Kaleb und Simeon z. B. sind bestimmt zugleich Stammesbezeichnungen“ — so besteht ja „Simeon“ zurecht. Indessen lehnt B. die totemistische Erklärung schließlich ab und findet zur natürlichen Erklärung zurück: „Denn was hat es Verwunderliches, daß die im Freien lebenden Beduinen ihre Kinder gelegentlich nach Tieren des Feldes oder nach Vögeln benannten“? Auch in der Frage, ob Israel zum Teilhaber der babylonischen Astralwissenschaft gemacht werden könne, bricht bei B. die bessere Erkenntnis durch; er verneint diese „Wissenschaft“ überhaupt und meint, daß es sich in Israel nur um eine Reihe von Vorstellungsbildern handle (S. 208). Darin jedoch, daß die babylonische Kultur befruchtend auf Israel einwirkte, ist freilich B. einer Meinung mit all den Männern der modernen Schule, wenn er auch nicht soweit geht, wie etwa Friedrich Delitzsch, und auch nicht wie Benzinger, der selbst im alltäglichen Leben und in den Erzeugnissen des Gewerbes babylonischen Einfluß annimmt. Sehr fein beobachtet B. aus gewissen sprachlichen Wendungen eine Menge von kosmologischen Vorstellungen, die ehemals im alten Israel genau so wie bei anderen semitischen Völkern geherrscht hatten; maßgebend ist hier geworden das Buch von Gunkel, Schöpfung und Chaos (1895), dessen Grundgedanke in der Tat nicht bezweifelt werden kann. Demgemäß werden viele Vorschriften auf die Furcht vor Dämonen zurückgeführt, z. B. die goldenen Glöckchen am Gewande des Hohenpriesters; „sie wollen die Schwellegeister von seinem Nahen benachrichtigen“ (S. 225). Ist dies schon für den

¹⁾ Im englischen (Oxforder) Gesenius ist ebenfalls auf eine Arbeit R. Smiths hingewiesen, und es wird der hier inkriminierte Satz auch mitgeteilt.

schlichten Bibelleser ein wunderlicher Gedanke, wie erst die Annahme, die Bitterkräuter am Pascha seien einst ein Abwehrmittel gegen die Dämonen gewesen (S. 255), ein Gedanke, den, wie es scheint, die Welt G. Beer zu verdanken hat (Die Mischna II, 3, Pesachim 1912, S. 19).

Eine gute Beobachtung scheint mir darin zu liegen, daß die bekannten Zufluchtstädte in Israel einen Ersatz darstellen sollen für die aufgelassenen außerjerusalemischen Heiligtümer, die ehemals als Asyl gedient hätten (S. 206). Daß in schriftlosen Kulturen die Gedächtniskraft außerordentlich gepflegt werde, stützt B. auch mit dem Hinweis darauf, daß das Wort „gedenken“ in der Bibel stark gebraucht werde (S. 228), was sich sehr gut reden läßt. In dem, was noch Bertholet über die Poesie und die Religion des alten Israel beibringt, geht er über die Umrisse einer Kulturgeschichte weit hinaus, und wir sind ihm nur dankbar dafür.

Gegen die bekannte These Renans Stellung nehmend, führt B. sehr schön aus (S. 99), daß als das Neue und Bleibende an Moses Werke das bezeichnet werden kann, daß er den alten Sinaigott seiner naturhaften Bedingtheit entkleidet hat, um ihn mit der Geschichte des werdenden Volkes zu verbinden; in dieser Verbindung liegt der eigentliche Keim der religiösen Sonderstellung Israels. Aber schon die nächsten Sätze darauf machen uns wieder stutzig; die auf Mose zurückgeführte „Thora“ soll nicht „Weisung“, „Lehre“ bedeuten, sondern „vielleicht“ ein Orakel, das zunächst nach seiner sinnlichen Manipulation benannt sei; das heißt doch sicher, den festen Boden unter den Füßen verlieren und sich in das Meer der vagen Vermutungen begeben.

Alles in allem tadeln wir an Bertholets Werke nur gewisse Auswüchse der in Mode befindlichen religionsgeschichtlichen Methode; sonst ist es ein schönes Buch, das die Kulturgeschichte Israels übersichtlich und den realen Inhalt der Bibel erschöpfend darstellt.

Samuel Krauss.

Adolf Kober: Grundbuch des Kölner Judenviertels 1135—1425.

Ein Beitrag zur mittelalterlichen Topographie, Rechtsgeschichte und Statistik der Stadt Köln. Mit einer Karte des Judenviertels. (Publikation der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde. XXXIV.) Bonn, P. Hansteins Verlag, 1920.

Die Aufgabe des vorliegenden Buches war es, aus den allgemeinen Grundbüchern (Schreinsbüchern) der Stadt Köln das Material für

das Judenviertel dieser Stadt herauszufinden und zu veröffentlichen. Dieser Urkundenveröffentlichung schickt der Verfasser eine Reihe von für die Geschichte der Juden im Mittelalter wichtigen Untersuchungen voraus, so zunächst über den Grundbesitz der Juden in den deutschen Städten des Mittelalters. Er kommt hier zu dem Resultat, daß in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters „rechtliche Hindernisse dem Erwerb von Grund und Boden durch Juden weder in Deutschland noch in Frankreich entgegenstanden“, während vom Jahre 1300 ungefähr an „Verordnungen über Einschränkungen des jüdischen Besitzes“ nachweisbar sind. „Judengassen, Judenviertel und Judendörfer im Mittelalter“ werden im nächsten Abschnitt behandelt. Es ist zu bedauern, daß dieses Kapitel nicht weiter ausgebaut worden ist zu einer umfassenden Darstellung des Lebens in der mittelalterlichen Judenstadt. Gerade die Sachkenntnis des Verfassers hätte hier eine den wirklich vorhanden gewesenen Tatsachen entsprechendes Bild entwerfen können. Immerhin werden die Ergebnisse zusammengefaßt: „Spärlich kam Licht und Luft in die Judengassen. Zusammengepfercht saßen die Juden in ihnen, ohne die Möglichkeit, für ihre zunehmende Zahl ausreichenden Platz zu finden, ansteckenden Krankheiten und Feuersbrünsten preisgegeben.“ — Es folgt ein Verzeichnis von Judengassen, das gleichzeitig ein Bild gibt von der wesentlichen Verbreitung der Juden in Deutschland.

Die Nachweisung der „Quellen über den jüdischen Grundbesitz, besonders in Köln“, gibt die interessante Tatsache, daß eine große Anzahl hebräischer Urkunden in den Akten der Schreinsbehörde aufbewahrt sind, deren Genauigkeit eine außerordentliche ist.

Es wird sodann das Judenviertel in Köln bis zum Jahre 1349 topographisch untersucht, und zwar zunächst auf seinen Namen, seine Lagen, seine Straßen und seinen Umfang hin, sodann werden die Beziehungen von Christen zum Judenviertel klargestellt und „die Abschließung des Judenviertels“ wird einer näheren Betrachtung unterzogen. Der Verfasser kommt hierbei zu dem Resultat: „Trotz der strengen Abschließung flutete aber anscheinend ein reger Verkehr durch die Straßen des Judenviertels, da es einen Durchgangsort nach verschiedenen Richtungen, zumal nach der östlich angrenzenden Rheinvorstadt, dem Sitze des Großhandels und der reichen Kaufleute, bildete.“

Die rechtliche Untersuchung bringt uns die Darstellung des Grundbesitzererwerbs und -verkehrs im Judenviertel bis 1349, auf die wir im einzelnen hier nicht näher eingehen können, aus der wir aber den interessanten Abschnitt über jüdisches und deutsches Recht

hervorheben möchten. Hier ergibt sich als Resultat, daß das jüdische Recht nicht unbedingt gegolten hat. „Die Beobachtung des kölnischen Rechts ist auch von den Juden in gewissen Punkten gefordert worden.“ In der Hauptsache allerdings hat man den Juden die rechtliche Autonomie zugestanden. In den folgenden Abschnitten wird ein reiches statistisches Material über die Häuser und Höfe des Judenviertels zusammengetragen, ferner über die Verteilung des Grundeigentums auf die einzelnen Juden, die Herkunft der Juden Kölns bis zum Jahre 1349, den Wert der Häuser, wie er sich vor allem um das Jahr 1350 darstellte, und schließlich über die Grundbesitzverhältnisse der Juden in Köln zwischen 1372 und 1424. — Es folgt nun das Häuserverzeichnis und das Grundbuch. Hier ist eine ungeheure Fülle von Material zusammengetragen und mit erstaunlichem Fleiß erläutert und herausgegeben. Wir sehen, wie die einzelnen Häuser ihren Besitzer wechseln und vermögen uns so allmählich ein Bild von dem Leben der Juden in Köln zu machen, wie es sich aus diesen Grundbucheintragungen ergibt.

Die Veröffentlichung des Kölner Grundbuches bedeutet einen wesentlichen Fortschritt unserer Kenntnis der mittelalterlichen Geschichte der Juden in Köln und in Deutschland überhaupt, weil hier ein wichtiges urkundliches Material der wissenschaftlichen Benutzung zugänglich gemacht worden ist. Es bleibt aber zu bedauern, daß der Verfasser als der berufene Sachkenner sich nicht dazu hat entschließen können, eine erschöpfende Darstellung zu geben. Erst diese kann das Material wirklich lebendig machen und auch dem, der im Einzelnen in die Geschichte der Stadt Köln und ihrer Juden nicht so eingeweiht ist, ein Bild geben. — In der vorliegenden Form muß das Buch auch für die meisten Historiker ein Buch mit sieben Siegeln bleiben. Vielleicht können diese Zeilen den Verfasser zu der dringend notwendigen Arbeit anregen.

Breslau.

Willy Cohn.

Sänger, Dr. Jacob, Mose ben Maimuns Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba Bathra (Kap. I—IV). Arabischer Urtext mit hebräischer Uebersetzung, Einleitung, deutscher Uebersetzung nebst kritischen und erläuternden Anmerkungen. Berlin 1912, M. Poppelauer. 86 und 37 SS., gr.-8.

In der Einleitung bemerkt der Herausgeber zunächst, daß durch vorliegende Edition die Veröffentlichung dieses Kommentars zum Traktat Baba Bathra vervollständigt wird, da die letzten sechs Abschnitte desselben bereits von Dr. J. Lewy (Berlin 1907) ediert worden sind. Hierauf sucht er — was übrigens schon andere vor

ihm getan haben — die Notwendigkeit einer einheitlichen Edition des Maimunischen Mischnah-Kommentars und den Nutzen einer zuverlässigen hebräischen Uebersetzung desselben nachzuweisen, während er die Veröffentlichung der von ihm verfaßten deutschen Uebersetzung mit der Absicht motiviert, den Kommentar einem größeren Kreise zugänglich zu machen. Es folgt dann eine Inhaltsangabe der erklärten Mischnajoth, woran sich ein Verzeichnis von dazu gehörigen Werken und Autoren sowie der bisher veröffentlichten Teile des arabischen Kommentars¹⁾ anschließt.

S. ist also recht systematisch zuwegegegangen; auch die Sorgfalt, die er bei der Abfassung der deutschen Uebersetzung sowohl als auch bei der Beibringung der zahlreichen sachlichen Erklärungen angewendet hat, verdient lobend hervorgehoben zu werden. Wir könnten auch mit der Verbesserung der hebräischen Uebersetzung zufrieden sein, wenn S. hierbei etwas folgerichtiger vorgegangen wäre. Es muß nämlich als Inkonsequenz bezeichnet werden, daß er die nach dem arabischen Text emendierten Stellen der hebräischen Uebersetzung in den Abschnitten I—II nur in Anmerkungen wiedergibt (den alten hebräischen Text also ganz unverändert stehen läßt), während er in den Abschnitten III—IV dieselben auch in den hebräischen Text aufnimmt. Unerklärlich ist mir, warum S. das arabische Wort *ואלתקריר* (I, 2) nicht übersetzte, sondern dafür in der hebräischen Uebersetzung wieder *ואלתקריר* schrieb, als ob es ein hebräisches Wort wäre. Die betreffende Stelle in der hebr. Uebersetzung, die von S. auch sonst nicht richtig wiedergegeben wurde, müßte lauten: *ההטין וכן כתם ננה במקום שנהנו לדור מחיבין אותו* = *ענין* (I, 2), während er in den Abschnitten III—IV dieselben auch in den hebräischen Text aufnimmt. Unerklärlich ist mir, warum S. das arabische Wort *ואלתקריר* (I, 2) nicht übersetzte, sondern dafür in der hebräischen Uebersetzung wieder *ואלתקריר* schrieb, als ob es ein hebräisches Wort wäre. Die betreffende Stelle in der hebr. Uebersetzung, die von S. auch sonst nicht richtig wiedergegeben wurde, müßte lauten: *ההטין וכן כתם ננה במקום שנהנו לדור מחיבין אותו* = *ענין* (I, 2), vergl. *Tamid* II, 2). Nicht minder auffallend ist folgendes: II, 7 (S. 14) steht im arab. Text *ילים אלהלכה כאבא שאול*, und S. übersetzt in der deutschen Uebersetzung auch richtig: „Die Entscheidung wird nicht nach Abba Saul gefällt“, läßt aber die hebr. Uebersetzung *והלכה כאבא שאול* stehen, ohne dazu auch nur ein einziges Wort zu bemerken.

In den Anmerkungen weist der Herausgeber auf eine stattliche Anzahl arabischer Wörter des Kommentars hin, die bis jetzt wenig oder gar nicht bekannt waren. Dabei ist Anmerkung 46 zu berichtigen. Hier bemerkt S. zum Verbum *יכפה* (II, 1, S. 9): „Die Form *يطفى* (טפף) von *طفى* (טפף) kommt in der Bedeutung, die hier

¹⁾ Nicht angegeben wurde: Israel Schapiro, Maimunis Mischnah-Kommentar zum Traktat Arachin, Jerusalem 1910 (Gustav Fock, Leipzig).

nötig ist, „müssen, nötig haben“ nicht vor, sondern nur in der von „genügen“. Letztere Bedeutung findet sich aber bei Freytag unter کفی, nicht unter طفی. Mit Bezug auf Maimonides' Erklärung von כצוצירות (III, 8) schreibt S. in Anm. 73: „In der Form (רואשן) רולשן ist dieses Wort nicht zu finden“. Aber dieses Wort findet sich wohl bei Dozy: رَوَّشَن; le pl. رَوَّشِن Galeon. Vergl. auch Tamid I, 3 und Anm. 16.

Wichtig für die Mischna-Forschung ist Anm. 36, wo S. darauf aufmerksam macht, daß der Passus in der Mischna I, 6: זה הכלל כל שיחלק ושמו עליו חולקין ואם לאו אין חולקין und im Münchner Kodex fehlt, auch in dem Mischnatext der beiden arabischen Manuskripte nicht steht. S. fügt auch hinzu, daß diese Worte nach Hoffmann (in seinem Kommentar zu M. Baba Bathra I, 6, Anm. 61) einer Tosefta entnommen sind. Leider wurde jene Tosefta-Stelle weder von Hoffmann, noch auch von S. näher bezeichnet. Der Herausgeber unterläßt es übrigens sehr oft, auch für Zitate des Maimonides die Quellen anzugeben.

Der Druck ist schön, und die vielen Druckfehler — hauptsächlich Verwechslungen zwischen ו und י, ו u. ז, ה u. ה, ה u. ה, ת u. ט — sind sicherlich einer oberflächlichen Handhabung der Korrektur zuzuschreiben.

Stockholm.

Moses Fried.

Bücherschau

- F. A n d r e a e, Breslau um 1800. Breslau, Graß, Barth & Co., 57 S. Eingehende und objektive Berücksichtigung der Verhältnisse der Juden.
- M. B l a n c k e n h o r n, Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas, I. Teil, Leipzig, Hinrichs, 1921.
- L. G r ü n w a l d, Qoroth hatthora wehaemuna behungaria. Budapest 1921, 79 S., M. 12. Bespricht die inneren Kämpfe der ungarischen Gemeinden bis 1869 vom orthodoxen Standpunkt aus.
- S a m u e l K l e i n, Jüdisch-palästinisches Corpus inscriptionum, Wien und Berlin (Löwit), 98 S., M. 20. Besprechung vorbehalten.
- M. L e h m a n n, Sprüche der Väter, 2. Band. Frankfurt, Kauffmann, 1921, 326 S., M. 35. Erläuterung des 3. und 4. Abschnitts. S. die Bemerkungen zum 1. Band im vorigen Heft.
- J. M i e s e s, Neuhebräisches Wörterbuch. Ein Supplement, enthaltend Berichtigungen und Ergänzungen zu J. Levys Neuhebräischem Wörterbuche. Mit einem Geleitwort von S. Krauß. 1. Lieferung, 2, 8 Wien, Hickl, 35 S. Das Unternehmen ist gewiß

verdienstlich, sollte aber sowohl auf die (von Levy bekanntlich ganz dilettantisch behandelten) Etymologien und auf die nachtalmudische Sprachentwicklung mehr eingehen (Ben Jehuda wird überhaupt nicht zitiert!). Auch müßte das Papier besser sein. Wir haben Anlaß zu der Annahme, daß diese Wünsche Beachtung finden werden, und hoffen zuversichtlich, daß der Vf. uns in den nächsten Heften, deren ausführliche Besprechung wir uns ausdrücklich vorbehalten, nicht eine, sondern die Ergänzung zu Levy liefern wird.

Georg Webers Lehr- und Handbuch der Weltgeschichte, 23. Auflage, I. Band, Altertum, bearbeitet von E. Schwabe, Leipzig. Engelmann, 1921, 793 S., mit Zuschlügen, geh. M. 75, in Pappband M. 90. Die Geschichte des jüdischen Volkes ist ziemlich vollständig dargestellt (von wichtigerem scheint nur die alexandrinische Verfolgung unter Caligula zu fehlen) und in den Rahmen der Gesamtgeschichte eingestellt. Sie ist vom christlichen Standpunkt aus, aber ohne irgendwelche Gehässigkeit behandelt. Die Darstellung der altbiblischen Literatur folgt unbedenklich Wellhausen, während die Besprechung des Neuen Testaments sehr behutsam sowohl den Ergebnissen der neueren Forschung wie dem Dogma (S. 672 unten über die Auferstehung!) Rechnung zu tragen sucht. Die Ausstattung ist sehr zu loben.

Zeitschriften.

Hazofeh, hsg. von Blau, Guttmann und Hevesi, Jahrgang V, Heft 3, Budapest 1921. Enthält 9 Aufsätze aus allen Gebieten unserer Wissenschaft.

Studi filosofici e religiosi II 2, Perugia 1921. Außer religionsphilosophischen Arbeiten interessiert ein Aufsatz von Motzo über das Buch der Weisheit.

Zeitschrift des deutschen Palästinavereins, XLIV 1/2. Enthält u. a. Thomsen, die lat. und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung.

Protoko

der Ausschußsitzung am Dienstag, den 13. September 1921, nachmittags 5 Uhr, im Büro der Gesellschaft, Steglitzerstraße 9.

Anwesend: Baeck, Baneth, Bloch, Elbogen, Karger, Sobernheim, Weisse, Winter.

Ferner die Herren: Chief Rabbi Dr. M. Gaster-London, Rechtsanwalt Oscar Guttmann-Berlin, Verlagsbuchhändler Dr. Kauffmann-Frankfurt a. M.

Entschuldigt: Blau, Freimann, Goldschmidt, Guttman, Heinemann, Kroner, Lazarus, Mittwoch, Nathan, Philippon, Vogelstein.

Sobornheim eröffnet die Sitzung um 5¼ Uhr.

Er gedenkt in warmen Worten des verstorbenen Ausschußmitgliedes Dr. Horovitz in Breslau, der durch seine wissenschaftlichen Arbeiten auf das engste mit der Gesellschaft verknüpft war, und des Mitgliedes der Gesellschaft Herrn Moritz Wolfsohn in Berlin, der in Würdigung der Bedeutung der Wissenschaft des Judentums der Gesellschaft zahlreiche Stifter, immerwährende Mitglieder und ordentliche Mitglieder zugeführt und uns dankenswerte Anregungen für die Propaganda gegeben hat.

Die Anwesenden erheben sich zu Ehren der Verstorbenen von ihren Plätzen.

1. In den Ausschuß werden zugewählt die Herren Henry Rothschild in Frankfurt a. M. und Professor Dr. Gotthold Weil, Direktor an der Staatsbibliothek in Berlin.

2. Die immerwährende Mitgliedschaft hat Herr Julius Heilbronner in Nürnberg erworben.

3. Die Geschäfte werden in gewohnter Weise weiter geführt; die Kassenverhältnisse sind in Ordnung; die rückständigen Beiträge werden z. Zt. durch Nachnahme erhoben. Während die Kassenbestände für die laufenden Ausgaben ausreichen, wird es notwendig sein, für den Druck der Mechilta, der etwa 40—50 000 Mark erfordert, einen besonderen Fonds zu sammeln.

4. Die Herausgabe der Mechilta hat Dozent Dr. Rabin in Breslau übernommen, während die Herren Porges und Winter vom Ausschuß an der Durchsicht der Korrekturen beteiligt sind. Der Druck verursacht besondere Schwierigkeiten und Kosten, da das Manuskript des verstorbenen Herausgebers wenig lesbar ist. Es wird beschlossen, Herrn Dr. Rabin zu ersuchen, darauf zu achten, daß alle unnötigen Ausgaben vermieden werden.

5. Dem Verlag J. Kauffmann in Frankfurt a. M. wird auf Antrag für die Herausgabe der Zeitschrift für hebräische Bibliographie ein Zuschuß von 500 Mk. für das Jahr 1921 bewilligt. Für das Jahr 1920 erhält er einen Ergänzungszuschuß von 300 Mark.

6. Der Verlag der von der Gesellschaft herausgegebenen und vertriebenen Schriften ist am 1. Juli 1921 an die Firma J. Kauffmann in Frankfurt a. M. übergegangen. Die Firma Fock hat beim Ablauf des Vertrages von den Beständen der Grundrißwerke nichts abgeliefert und erklärt, daß dieselben vollständig ausverkauft sind. Diese Angaben, die in schreiendem Mißverhältnis zu einer kurz

vorher eingegangenen Aufstellung desselben Verlages steht, konnten von der Gesellschaft nicht anerkannt werden. Es wird nach Anhörung fachmännischer und rechtlicher Gutachten beschlossen, der Firma Fock mitzuteilen, daß auf ihren Vorschlag, die Angelegenheit durch ein Schiedsgericht entscheiden zu lassen, unter der Voraussetzung eingegangen werden soll, daß das Schiedsgericht in Berlin tagt. Die weiteren Verhandlungen mit der Firma Fock in dieser Angelegenheit werden Herrn Karger und Herrn Rechtsanwalt Oscar Guttmann übertragen. Herr Dr. Kauffmann ist bereit, eine schriftliche Erklärung abzugeben, daß seitens seines Verlages ähnliche Vorkommnisse wie seitens der Firma Fock nicht zu befürchten sind. Er erklärt, ferner, daß er namens seiner Firma das Schiedsgericht als verbindlich anerkennen werde, sofern die Gesellschaft ihrerseits seine Firma im Falle einer ungünstigen Entscheidung des Schiedsgerichts von der Verbindlichkeit des § 22 des Verlagsvertrages entlasse und zwar so lange, als anzunehmen sei, daß Bestände von den eventl. neu aufzulegenden Werken sich noch im Buchhandel befinden.

7. Die Redaktion der Monatsschrift wird endgültig Herrn Dr. Heinemann übertragen. Nach Fortsetzung der früheren eingehenden Aussprache über die Gestaltung der Monatsschrift (vergl. Protokoll vom 28. Dezember 1920) wird der Vorstand ermächtigt, endgültig über diese Frage zu beschließen.

8. Auf Grund der eingegangenen Offerte und vorgelegten Papierproben wird der Firma Lehrberger der Druck des Werkes von Philippson: Neuste Geschichte des Jüdischen Volkes, Band I, 2. Auflage, bearbeitet von Landesrabbiner Dr. Rieger, Braunschweig, übertragen.

Schluß der Sitzung $\frac{3}{4}$ Uhr.

gez. Sobernheim.

gez. Elbogen.

Die Schriftleitung bittet:

1. Zuschriften in betreff der Zustellung der Monatsschrift nur an den Verlag zu richten;
2. Beiträge nur nach Anfrage einzusenden. Dies gilt insbesondere von ausführlicheren Besprechungen;
3. im Hinblick auf die große Anzahl der noch ungedruckten Arbeiten sich ein wenig zu gedulden, wenn sich der Abdruck eines Aufsatzes etwas hinausschiebt.

Eine neue Talmudübersetzung*.

Von V. Aptowitzer.

Es ist kein liebliches Amt, das des Rezensenten. „Kritik stört mich nicht, ich kann viel Lob vertragen. Objektive Kritik ist mir immer sympathisch, aber wehe dem, der mich nicht lobt.“ So oder ungefähr so spricht beinahe jeder Verfasser. So wird mir auch diese Rezension nicht viel Freundschaft einbringen. Aber schweigen wäre Sünde — weil die neue Talmudübersetzung eine Sünde ist. Eine Sünde wie jedes schlechte Buch, eine doppelte Sünde wegen der nutzlosen Verschwendung einer grossen Summe wissenschaftlicher Energie. Viel Fleiß, viel mühselige Arbeit steckt in dem Probeheft der neuen Talmudübersetzung. Mit diesem Aufwand an Zeit und Mühe hätte der Übersetzer auf einem ihm zugänglichen Gebiete vielleicht erspriessliches leisten können, auf dem ihm völlig fremden Gebiete des Talmud ist dieser Aufwand eine nutzlose Vergeudung wissenschaftlicher Kraft. Denn wenn auch die Übersetzung gut wäre, wäre sie angesichts der vorhandenen brauchbaren Übersetzungen ein Luxus. Aber es ist der verhängnisvolle Irrtum vieler christlicher Theologen, die da meinen, mit Hilfe eines viertel Dutzend Wörterbücher dem Talmud beikommen zu können.

Bei dieser neuen Talmudübersetzung kommt zu den natürlichen Hindernissen der mangelhaften Kenntnis der Sprache und der gänzlichen Unvertrautheit mit dem Stoffe ein vom Übersetzer selbst geschaffener Stein des Anstoßes. Der Übersetzer hat den Text ganz neu eingeteilt, in Kapitel und Unterabteilungen. Dies wurde für ihn eine reichliche Quelle der

* **Der babylonische Talmud**, übersetzt und kurz erläutert von Doktor Nivard Schlögl O. Cist. o. ö. Professor für orientalische Sprachen an der Wiener Universität. Burgverlag, Richter und Zöllner, Wien 1921. Erste Lieferung, 96 Seiten, gr. 8^o, Preis Mk. 10,—.

Irrtümer und Fehler. Aber dieses vollständige Verwischen der gewohnten, offiziellen Einteilung ist nicht nur eine Pietätlosigkeit gegen ein altes Literaturwerk, sondern bedeutet auch einen Mangel an wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit, deren oberstes Prinzip es ist, dem Studierenden die Kontrolle so leicht als möglich zu machen, während bei der neuen Talmudübersetzung dem Durchschnittsleser, der nicht den Text im Kopfe und in den Fingern hat, die Kontrolle durch Vergleichung mit dem Originaltext oder anderen Übersetzungen infolge der neuen Einteilung beinahe unmöglich gemacht wurde. Wer eine Stelle in der Mitte des Buches vergleichen will, müßte die Vergleichung vom Anfange an durchführen, bis er zur gesuchten Stelle gelangt. Dieser Mühe aber will und kann der vernünftige Leser sich nicht unterziehen, dazu ist der sündige Rezensent verurteilt.

Nun denn, ich habe diese Strafarbeit auf mich genommen. Ich begann zu lesen, ich verstand nichts. Ich ließ mir dieselben Seiten vorlesen, um es mit der Wirkung auf das Gehör zu versuchen, ich verstand nichts. Einzelne Sätze aneinander gereiht, ohne Zusammenhang, ohne Fortschritt, kein Schwung, kein Leben. Es klang so fremd, so holprig, so unnatürlich. Ich konnte unmöglich glauben, daß das Gelesene Talmud sei, der mir so vertraute Text Berachoth 2f. Ich nahm nun den Text zur Hand und begann die Übersetzung Schritt für Schritt zu vergleichen und das Ergebnis war das schon ausgesprochene Urteil. Dies soll nun begründet werden. Es genügt hier bloß die Fehler in den ersten zehn Seiten anzuführen.

Zu Schemā bemerkt der Übersetzer (S. 3 Anm. 1): „Dieses besteht aus Dt. 6, 4—10; 11, 13—22 und Num. 15, 37—41. Es wird so genannt vom hebräischen Anfangswort Deut 6,4: Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein.“ — Diese Übersetzung ist grundfalsch: 1. müßte „JHWH ist unser Gott“, nach dem fast ausschließlichen Sprachgebrauch heißen יהוה הוא אלהינו. Dann ist אחד immer Zahlwort oder Zahl-

adjektiv. Unter den Hunderten von Stellen, in welchen אחר und seine Derivate vorkommen, gibt es keine einzige, die auch nur halbwegs annehmbar mit *solus* übersetzt werden könnte. Daher kann auch אחר in unserer Stelle unmöglich durch *allein* übersetzt werden. Schon die LXX übersetzen: *Κύριος ὁ θεὸς ἑμῶν Κύριος εἷς ἐστίν*. Ebenso Vulg.: Dominus, deus noster, Dominus unus est. Der Übersetzer aber folgt blindlings der falschen Übersetzung bei Kautzsch¹⁾.

Nun zu den Fehlern in der Auffassung des Talmud.

1. „... sich versammeln“ (S. 3. I,1a). — Falsch. Die Priester haben ihre Hebe nicht in Versammlungen gegessen. כנסין wörtl.: „eintreten“, hier: darangehen, sich anschicken.

2. Hebe (תרומה) wird erklärt (Seite 3 Anm. 2): Opferanteil. — Die Hebe ist eine direkt an den Priester zu liefernde Abgabe, also kein Opfer.

3. „... sondern überall wo die Gelehrten sagten²⁾, bis Mitternacht, meinen sie: Bis die Morgenröte aufgeht.“ (S. 4. I,1c). — ImText heißt es מצותו, wörtlich: sein Gebot, d. h. die Zeit, innerhalb welcher das Gebot erfüllt werden kann. Also zu übersetzen: Wo die Weisen sagten: bis Mitternacht, erstreckt sich die Pflichtzeit usw.

4. „Um den Menschen von der Übertretung des Gesetzes zu bewahren“ (das.). — להרחיק heißt nicht „bewahren“, sondern „fernzuhalten“.

5. „Der Lehrer bezieht sich auf den Bibelvers, worin geschrieben steht: ‚Wenn Du Dich niederlegst und wenn Du aufstehst‘. Er spricht also von der Zeit“ (S. 3. 1,3). — Es muß heißen: Der Tanna bezieht sich auf den Bibelvers... und meint die Zeit des...

6. „Wenn er sagt“... (S. 4. 1,4). — Dies entspricht keinem Text.

¹⁾ Vgl. Aptowitzer, Monatsschrift 1908, S. 256.

²⁾ Anmerkung 3 zu diesem Text: „Lev. 6ff.“ Was soll das bedeuten?

7. „Er schließt dies“ (das. 5). — Falsch. Es muß heißen: er „lernt“ dies, d. h.: er richtet sich nach der Ausdruckweise der Bibel.

8. „Am Ende“ (das. 6). — Am Ende für סוף ist falsch. סוף heißt ein späterer Satz der Mischna. Zu übersetzen: im letzten Satz.

9. „Der Lehrer beginnt mit dem Abend und dann spricht er vom Morgen. Wo er vom Morgen spricht, erklärt er, was am Abend zu tun ist“ (das. 7). — Unsinn. Natürlich muß es heißen: . . . er spricht (steht) vom Morgen und erklärt die Erfordernisse des Morgens und nachher erklärt er die Erfordernisse des Abends.

10. „Bei dieser Gelegenheit lehrt er uns noch etwas mit den Worten: Wann verzehren die Priester die Hebe? Sobald die Sterne aufgehen“ (S. 4. 2,4). — Unmöglich. Natürlich heißt es: Nebenbei lehrt er uns noch eine andere Sache, nämlich: Wann essen die Priester ihre Hebe? . . .

11. „Er lehrt uns nämlich: die Sühne hindert nicht gemäß der Lehre. Sobald usw“ (das. 5). — Falsch. Zunächst muß es heißen: „daß die Sühne nicht hindert, wie es in einer Barajtha heißt“. Bibelverse werden nie mit תניא angeführt, aber auch „Die Sühne hindert nicht“ und im Folgenden: „Nur sein Sonnenuntergang hindert ihn, von der Hebe zu genießen, nicht aber hindert ihn seine Sühne von der Hebe zu genießen“ ist wohl wörtlich übersetzt, aber ganz sinnlos, denn Sonnenuntergang und Sühne sind erforderlich, aber keine Hindernisse. Goldschmidt fügt wenigstens zu dieser Übersetzung hinzu: „Wenn er sein verpflichtetes Sühnopfer nicht dargebracht“, in unserer Übersetzung aber ist diese Erklärung weggelassen. Die Stelle ist aber sinngemäß zu übersetzen: Der Sonnenuntergang ist unerläßlich, die Sühne nicht unerläßlich.

12. „Wie kommt es aber, daß die Worte „sobald die Sonne untergegangen ist“ auf den vollen Sonnenuntergang die Worte aber „ist er rein“ auf die Reinheit des Tages hin-

weisen? Es ist wohl das Schwinden des Tageslichtes und — denn was heißt: ist er rein? — das Reinwerden der Person gemeint (S. 4. 2,7—8). — Ganz unverständlich. Es muß heißen: Woher aber wissen wir, daß usw.? wie bei Goldschmidt.

13. „So sprechen auch die Leute: ‚Die Sonne ist untergegangen‘ und: ‚Der Tag ist rein geworden.‘“ (das. 10). — Es muß heißen: So sprechen auch die Leute: ‚Die Sonne ist untergegangen und der Tag ist rein geworden‘. Es soll ja aus der Redensart nachgewiesen werden, daß Reinheit gleich Sonnenuntergang ist, es ist also nur eine einzige Wendung.

14. „Sein Stück gesalzenes Brot“ [einigermal] (S. 5. 3,2). — Richtig: sein Brot mit Salz. In demselben Zusammenhang wird שטורא mehrmals mit „Schätzung“ übersetzt, einmal auch mit „Bestimmung“. Beide Übersetzungen geben keinen Sinn. Das Wort heißt hier: Maß, Grenze, Termin.

15. „Rabbi Ahaj — andere nennen ihn Rabbi Aha“ (das. 24). — Natürlich unmöglich. Richtig: „Rabbi Ahaj, nach anderen Rabbi Aha, sagt“. Es sind zwei Personen und der Satz wurde von den einen im Namen des Rabbi Ahaj, von anderen im Namen des Rabbi Aha überliefert.

16. „Welcher von ihnen ißt später? Es leuchtet ein, daß der Arme später ißt“ (S. 6. 3,27). — Im Text handelt es sich nicht um essen, sondern um sein, und es wird gefragt: Welcher Termin ist der spätere, der des Armen oder der des Priesters?

17. „Glaubst du denn, daß ich an deinem Dämmerungsbegriff denke? Ich versichere dir, ich denke an den Dämmerungsbegriff des Rabbi Jose. Ich sage dir, Rabbi Jose erklärt: Unter usw.“ (S. 6. 4,3—4). — Es muß heißen: Meinst du, daß ich an deine Dämmerungsbezeichnung denke? Ich denke an die Dämmerungsbezeichnung des Rabbi Jose, es sagt nämlich Rabbi Jose: Unter usw. Der Übersetzer hat falsch abgeteilt: מי סברת דאנא אבין השמשות ר'דך, קא אמינא אנא אבין השמשות ... מי סברת דאנא אבין השמשות ר'דך, קא אמינא דאמר ר' יוסי...

דאנא אבין השמשות דידך קא מינא. אנא אבין השמשות דר' יוסי קא מינא. דאמר ר' יוסי וכו'.

18. „Vielmehr denkt er an den Anfang der ersten Nachtwache und an das Ende der letzten“ (S. 7. 5,13). — Falsch. סוף heißt nicht Anfang und תחילה nicht Ende, also: Ende der ersten und Anfang der letzten.

19. „Er denkt an das Ende aller Nachtwachen“ (dasselbst 14). — Nun, beim jüngsten Gericht sind wir noch nicht. Es muß heißen: an die Enden der drei Nachtwachen.

20. יהא שמייה רבא מברך heißt nicht „gepriesen sei seine hohe Majestät“ (das. 18), sondern: gepriesen sei sein großer Name.

21. „Es sprach Rabbi Seriqā: Rabbi Ammi sagte im Namen des Rabbi Jehoschua ben Levi“ (S. 8. 8,3). — Es muß heißen: Es sprach Rabbi Seriqā im Namen Rabbi Ammis im Namen Rabbi Jehoschua ben Levis. Diese falsche Übersetzung ist ein stehender Fehler.

22. „Man rede in Gegenwart eines Toten nur Worte des Toten“ (S. 9. 9,1). — Richtig: Man rede in Gegenwart eines Toten nur Worte, die den Toten betreffen. Der Übersetzer liest anstatt: ... דבריו של מת; אמר רב כהנא ... so: ... דבריו של מת אמר; רב כהנא; daher übersetzt er im Folgenden: „Rabbi Abba ben Kahana: Verboten usw.“, anstatt: Es sagt Rabbi Abba bar Kahana: Verboten usw.

23. „Wie kommt es, daß hier „Dämmerung“ den Abend bezeichnet?“ (S. 9. 10,3). — ממאי heißt nicht „wie kommt es“, sondern: woher wissen wir.

24. „Es gibt vielmehr, sagte Rabba, zwei Dämmerungen, eine Dämmerung der Nacht, auf die der Tag folgt und eine Dämmerung des Tages, auf die die Nacht folgt“ (das. 17). — Richtig: Es gibt zwei Dämmerungen, die Nacht verschwindet (dämmer) und der Tag folgt, der Tag verschwindet (dämmer) und die Nacht folgt. נשף kann in diesem Satze nur Verbum sein, das Nomen lautet aramäisch נשפא und im stat.

const. נשף יממא נשפא דלילא, נשפא דיממא, daher kann נשף יממא nur heißen: es verschwindet der Tag.

25. „Falls der Heilige — gepriesen sei er! — zu Mosche gesagt hat: um Mitternacht, wie gibt es denn da noch einen Zweifel vor dem Himmel“ (das. 20). — Richtig: Wie konnte der Heilige — gepriesen sei er! — zu Mosche gesagt haben: um Mitternacht? Gibt es denn eine Ungewißheit vor dem Himmel?

26. אין הבור מתמלא מחוליתו (3b). Die Grube füllt sich nicht mit dem, was man aus ihr ausgegraben; חוליא gleich Rippe, Wirbel. Unser Übersetzer aber übersetzt: „Die Grube füllt sich nicht mit dem eigenen Sande“ (S. 10. 10,28). Sand heißt hebräisch הול und nicht חוליא.

27. „Abijeter“ (Seite 10 einigemal). — Der Name lautet: Ebjatar (I.Chron. 27,34), worauf ja der Übersetzer verweist.

28. Psalm 77,9: עורה כבורי heißt in der neuen Talmudübersetzung: „Auf, mein Herz!“ wozu bemerkt wird: „Text: meine Ehre (Kebodi für Kebedi)“. — Also: aus der Ehre ist eine Leber geworden und aus der Leber ein Herz.

29. „Nach Goldschmidt soll diese Erklärung der Tosaphisten vorzuziehen sein, der des Rabbi Schelomo Jarchi, die er aber nicht anführt!“ (S. 10 Anm. 5). — Rabbi Schelomo Jarchi verdankt bekanntlich seine Existenz der, so oft berichtigten, falschen Auflösung der Abkürzung רש"י (RSchJ), d. i. Rabbi Schelomo Jizchaki, dessen Kommentar in keiner Talmudausgabe fehlt. Dies weiß nun unser Übersetzer und Erläuterer des Talmud nicht und ärgert sich über Goldschmidt, daß er eine Erklärung Raschis nicht anführt. Dies zeigt aber mit mathematischer Gewißheit, daß unser Talmud-Übersetzer und -Erläuterer außer der Übersetzung Goldschmidts keinen anderen Talmudtext je gesehen. Von nun an werde ich auch Folgendes glauben: Es gibt moderne Bibelexegeten, die die LXX nicht kennen und sich über ihre Quelle beklagen, die auf eine Übersetzung Luthers bloß verweist, ohne sie anzuführen.

30. „Die Verfasser der Gemara wußten nicht mehr, daß Urim und Tumim (vgl. Ez. [soll heißen: Ex.] 28,30) die „göttliche Offenbarung“ bezeichnet. Sie hielten es für einen Gegenstand der Wahrsagung. Die Redewendung „Die Urim (und Tumim) befragen“ beruht daher auf dieser Unkenntnis (S. 10 Anm. 1). — Es gibt ein Buch, das Pentateuch heißt oder die fünf Bücher Mosis, dort heißt es im vierten Buche im 27. Kapitel Vers 21 folgendermaßen: „Er soll aber vor Eleasar, den Priester treten, damit dieser die Entscheidung der Urim vor Gott befrage; nach seiner Anweisung sollen sie aus- und einziehen, er samt allen Israeliten und die ganze Gemeinde“. Wenn dieses Buch unserem Talmud-Übersetzer und -Erläuterer nicht bekannt ist, so können die Verfasser der Gemara nichts dafür.

31. Im Talmudtext 6a heißt es: מהו דתימא דינא שלמא בעלמא d. h. du konntest meinen, Rechtsprechung sei bloß Friedensstiftung; ähnlich Goldschmidt: Du könntest sagen, das Gericht sei nur ein Friedensakt. Die neue Übersetzung aber lautet: „Weil du sagen könntest, das Gericht sei ganz weltlich“ (S. 22. 32,16), wozu noch bemerkt wird: unrichtig bei Goldschmidt!

Dies ein Teil des Ertrages von bloß zehn Seiten. Das genügt doch, um mein Urteil über die neue Talmudübersetzung zu begründen. Daß die bei manchen christlichen Theologen üblichen Glossen, wie: „Wortklauberei“, „Wortspielerei“, „Der Talmud weiß nicht“, „Die Rabbinen wissen nicht“, „Das ist falsch“ u. dgl., nicht fehlen. ist selbstverständlich, wie wir schon zum Teil gesehen. Die Gelegenheit, diese Bemerkungen anzubringen, scheint auch hier der einzige Beweggrund zu sein — wenn man vom geschäftlichen Interesse absehen will. Ein anderer Zweck ist nicht ersichtlich. Diese spitzen und hämischen Bemerkungen sind ja außer den neuen Übersetzungsfehlern das einzige Selbständige, das manche christliche Talmudübersetzer zu ihren Quellen, Goldschmidt und Strack, hinzufügen können.

Zur Charakterisierung der „Kritik“ unseres Übersetzers, will ich nur noch einige wenige seiner Anmerkungen anführen.

S. 11. 11,11: „Daher verdiente David, daß von ihm Kilab abstammte. Rabbi Johanan sagte: Nicht Kilab heißt er, sondern Daniel. Und warum wird er Kilab genannt? Weil er das Gesicht Mephiboschets bei der Halakha zu beschämen pflegte“. Dazu bemerkt der Übersetzer: 1. Richtig lautet der Name Dodija; 2. Kilab ein nichtexistierendes Wort u. s. w. Unser Kritiker, verweist auf II. Sam. 3,3. Dort aber heißt es: Und der zweite Kilab von Abigal; also ist Kilab ein existierendes Wort. Hat der Kritiker den Text gelesen, auf den er verweist? Wer aber ist der Dodija? Also, was nicht existiert, ist für unseren Kritiker das Richtige und was im Bibeltext steht, ist für ihn ein „nichtexistierendes Wort“. Wie soll man einen solchen Gallimathias verstehen? Hätte der Kritiker sich die Mühe genommen, den Hinweis Goldschmidts nachzulesen, wäre ihm diese Blamage erspart geblieben.

S. 15. 18,2: „Die Tafeln“ sind die zehn Gebote. „Die Tora“ ist die Schrift“. — Unser Kritiker bemerkt Folgendes: „Dies ist falsch; denn der Interpolator von Ex. 24,12 verstand unter Tora: Dt. 10,12—26; 15.“ Er macht also allen Ernstes den Rabbinen den Vorwurf, daß sie die Behauptungen der modernen Bibelkritik nicht kennen. Darin zeigt sich entweder eine unglaubliche Naivität oder das heiße Bemühen, den Rabbinen unter allen Umständen eins am Zeuge zu flicken, selbst auf Kosten des gesunden Menschenverstandes.

S. 15 Anm. 3: „Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr.) gemäß der Weissagung Daniels und Christi änderten die Rabbiner den alttestamentlichen Kanon, schloßen schon zu christlich klingende Bücher aus und führten die jetzt bei den Juden gebräuchliche Einteilung der Hl. Schrift ein . . .“ — Letzteres ist natürlich vollkommen richtig, nur hat unser Kritiker übersehen, daß es um 70 n. Chr. keine christlichen Bücher im Kanon des Alten Testaments geben

konnte. Wann wurden diese „christlichen Bücher“ verfaßt und wann und von wem wurden sie in den Kanon aufgenommen? Unser Kritiker wird doch kaum im Ernst glauben, daß die Rabbinen zuerst christliche Bücher in den Kanon aufgenommen, um sie gleich wieder aus demselben auszuschließen. Aber woher weiß unser Kritiker dies alles, warum nennt er nicht diese christlichen Bücher, wenn er sie kennt?

S. 15 wird ein Bibelzitat übersetzt: „Mögen jauchzen die Frommen im Herzen, . . .“ und es wird dazu bemerkt: „Maßoretischer Text: in Ehren“. — Aber im Talmud wird doch eben der maßoretische Text zitiert: בכבוד! Bedeutet dieses Wort im Talmud anders als im maßoretischen Text?

S. 23. 33,12: „Es sprach der Heilige — gepriesen sei er! — zu Israel: Ihr habt mich zum Alleinherrscher der Welt gemacht, . . .“ — Dazu bemerkt unser Kritiker: „wirklich?“ Unser Kritiker scheint nicht zu wissen, daß die Rabbinen Juden waren und als solche nicht anders konnten, als an die Einheit und Alleinherrschaft Gottes glauben. Übrigens ist im Texte nicht von Herrschaft die Rede, denn הטיבה bedeutet nicht „Herrscher“, sondern „Hervorragendes“, und die Stelle ist zu übersetzen: Ihr habt mich als das einzige Hervorragende erklärt. Hier feiert die längst abgetane komische Gleichsetzung von הטיבה mit Khedive ihre Auferstehung. Freilich findet sich der Unsinn auch bei Goldschmidt.

Im Übrigen bestehen die kritischen Noten größten Theils aus Bibelkritik, die doch in einer Erläuterung zum Talmud absolut keinen Platz haben. Aber im Talmud werden Bibelstellen zitiert, so wird aus der bibelkritischen Literatur alles herbeigeschafft, was zu jenen Stellen bemerkt wird.

Zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eherechts.

Von Rabb. Dr. Max Eschelbacher.

I.

Der Ursprung der großen menschlichen Institutionen liegt im Dunkel. Wie der Staat, das Eigentum, die Ehe entstanden sind, vermag Niemand mit Bestimmtheit zu sagen. Ihre Anfänge sind für uns ein Rätsel. Freilich kein hoffnungsloses Problem. Denn mancher Weg kann zu den verlorenen Quellen führen. Die verschollenen alten Zustände leben noch in den Denkmälern einer späteren Epoche in mancherlei Spuren fort, diese können gedeutet werden und geben dann ein Zeugnis für frühere Zustände.

Der Wissenschaft von der Vorgeschichte des Rechtes und der Sitte gehört auch die Frage nach dem Ursprung der Ehe an. Wenn es gut geht, können auch hier aus einem späteren Abschnitt der Entwicklung frühere Stufen erschlossen werden. Freilich muß dabei eine schwere Forderung an die Forschung gestellt werden. Sie muß sich von Vorurteilen frei halten und sich mit der Erkenntnis abfinden, daß in anderen Zeiten andere Zustände und andere Auffassungen herrschten, als in der Gegenwart. Andere Zeiten, andere Sitten, und eine Normalform, eine absolute Form besteht auch für die Ehe nicht. Deshalb können die verschiedenen, wechselnden Sitten und Rechte dennoch eine Folge bilden, deren Glieder in einem gesetzmäßigen Zusammenhang miteinander stehen und sich aus einander entwickelt haben.

Das Fundament der Ehe ist tief in die Natur des Menschen hineingesenkt. Auf dieser Grundlage aber haben sittliche, rechtliche und religiöse Ordnungen dieses Element der Natur in eine Schöpfung der sittlichen Kultur umgebildet. Damit

ist schon die Antwort auf die Frage gegeben, was die natürliche und zunächst gegebene Form der Eheschließung sei. Die bloße Vereinigung der Geschlechter könnte sie an sich schon aneinander binden und eine Ehe, einen Bund für das Leben, begründen. Das lehrt nicht nur die Rechtsgeschichte, sondern auch schon die reine ethische Ueberlegung. „Was soll denn aus den beiden Menschen werden, welche die innigste Vereinigung miteinander gefeiert haben? Die Ehe ist notwendig, nicht sowohl vor dem Geschlechtsverkehr, als nach demselben. Es muß als das tiefste Elend betrachtet werden, dem der Mensch anheimfiele, wenn er die Begattung nicht als die Form ewiger Verbindung ansehen dürfte.“ So lehrt Hermann Cohen in seiner Ethik des reinen Willens. Und das zeigt uns auch die Geschichte. Es hat anscheinend Zeiten gegeben, in denen die bloße Verbindung von Mann und Weib zugleich auch die Form der Eheschließung gewesen ist, ohne daß ein Verlöbniß und eine Trauung vorangegangen wären. Vielleicht ist das wirklich die älteste Form der Eheschließung auch bei unseren Vätern gewesen. Wenigstens scheint Maimonides die Sache so aufzufassen, wenn er (H. Ischuth I, 2) den Abschluß durch Urkunde und die Verbindung durch Beiwohnung als die Wege bezeichnet, auf denen nach der Bibel eine Ehe geschlossen werden könne, während ihre Begründung durch Uebergabe eines Wertgegenstandes, wie sie heute allein bei uns üblich ist, auf eine Anordnung der Sofrim zurückgehe. Und auch die Mischnah Kidd. I, 1 lehrt, die Frau werde erworben auf drei Wegen, durch Geld, durch Urkunde und durch Beiwohnung.

Der jüngste Bearbeiter dieses schwierigen und verwickelten Gebiets, Jacob Neubauer, dessen umfangreiche Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft

(E. V.) 1919/1920, Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1920, XVI. und 249 S.) den Anlaß zu diesen Bemerkungen geben, nennt diesen Erwerb der Frau durch Beiwohnung „monströs“ (S. 34). Aber anscheinend mit Unrecht. Denn begreiflich ist diese Form durchaus, ethisch wie historisch. Richtig ist allerdings, daß sie unserem Gefühl durchaus widerstrebt, und daß sie außerdem die allerschwersten Nachteile regelmäßig im Gefolge haben wird. Denn jener Trieb der menschlichen Seele, die großen Ereignisse des Lebens durch feste Formen aus dem Flusse des Lebenslaufs herauszuheben, kenntlich zu machen und jedem Zweifel zu entrücken, wird hier nicht befriedigt. Ferner ist hier nur die natürliche Seite der Ehe berücksichtigt. Es tritt dagegen nicht hervor, daß sie auch ein Institut des Rechts und der Religion ist. Keinerlei Fürsorge ist getroffen, um Rechte und Pflichten der Gatten festzusetzen, um namentlich auch dem schwächeren Teile, der Frau, Sicherheit zu gewähren und um der einmal geschlossenen Ehe auch Dauer zu verschaffen. Die Gatten, die sich formlos gefunden haben, können einander auch formlos davonlaufen. Alles, was wir heute gegen die freie Ehe geltend machen, muß man auch gegen dieses Verlöbniß durch Beiwohnung geltend machen. Und so ist denn in der Tat auch die Entwicklung im Judentum verlaufen. Im dritten nachchristlichen Jahrhundert kam es vor, daß in Babel Braut und Bräutigam ohne weitere Verlobung oder Trauung, nur durch Beiwohnung sich verbanden. Rab aber ließ sie mit Ruten streichen. (Ki d d. 12b.) Und später hat man diese Form der Verbindung überhaupt verboten, weil sie eine Frechheit sei (Eben Haeser 26, 4).

Durch eine Form, die das Recht geprägt hat, muß vielmehr die Ehe geschlossen werden. Was aber soll diese Form sein? Die Antwort ergibt sich in frühen Zeiten schon aus der Doppelnatur der Ehe. Diese ist die Grundlage der Familie, zugleich aber ein Institut der Wirt-

schaft. Ehe und Geld pflegen enge mit einander zusammenzuhängen. Irgend Jemand hat dabei zu bezahlen. In der alten Zeit kauft der Bräutigam die Braut. Bei den primitiven Völkern ist nach der Feststellung der Ethnographen und Historiker die Ehe meist, vielleicht sogar durchweg, Kaufehe. In entwickelten Verhältnissen ist es umgekehrt; da bekommt der Bräutigam eine Mitgift. Beides ist im Grunde dasselbe, geändert hat sich nicht Idee und Auffassung der Ehe, nur die Zustände und die Verhältnisse sind andere geworden, und wie sich aus der Kaufehe ihr scheinbares Gegenstück, die Mitgift, entwickelt hat, ist bekannt, kann aber hier außer Betracht bleiben. Auch unsere modernen Gesetze zeigen bis auf den heutigen Tag den engen Zusammenhang zwischen Ehe und Wirtschaft. 291 Paragraphen umfaßt in unserem Bürgerlichen Gesetzbuch der Abschnitt „Bürgerliche Ehe“. Davon nimmt der sechste Titel, das eheliche Güterrecht, allein 200 in Anspruch.

Daß ein Mensch gekauft werden soll, wie eine Ware, ist für uns ein befremdender Gedanke. Die unschätzbare Persönlichkeit scheint hier an Stelle ihrer Würde einen Marktwert zu bekommen, und an die Stelle der Werbung und des freien Entschlusses soll ein Kauf treten, bei dem das Weib ohne seinen Willen verschachert wird. Aber alle diese Erwägungen brauchen für die alte Zeit keinen Anstoß zu bilden und sind zum Teil auch für uns nur scheinbar vorhanden, in Wirklichkeit aber gegenstandslos. Vertraut ist zunächst der alten Zeit der Gedanke, daß der Mensch einen festen abschätzbaren Wert hat. Die Germanen hatten die Einrichtung des Wergelds und nahmen keinen Anstoß daran, daß der Hörige das halbe, der Adlige das dreifache Wergeld des freien Mannes genoß, daß also für die Angehörigen verschiedener Stände verschiedene Wertsätze schematisch aufgestellt wurden. Auch dem Pentateuch ist die Abschätzung der Persönlichkeit vertraut. Wenn ein Ochse einen Knecht oder eine Magd stößt, soll der Eigentümer

dem Herrn des Sklaven eine feste Taxe von 30 Sekel bezahlen (II. M. 21, 32). Und wenn einer eine Person dem Ewigen weihte, konnte der Geweihte ausgelöst werden. III. M. 27 wird für diesen Fall ein eingehender Tarif aufgestellt mit abgestuften Sätzen für junge und für ältere Leute, für Männer und für Frauen. Die Schätzung sieht „von allen physischen, geistigen, sittlichen und sozialen Besonderheiten des Betreffenden ab und modifiziert sich nur nach Geschlecht und Alter“ (Hirsch z. St. III, S. 626). So konnte es auch keinen Anstoß erregen, wenn für die Frau ein Preis festgesetzt war. Ja, es mochte für sie eine besondere Ehre sein, wenn ihre Angehörigen einen recht hohen Preis für sie verlangten. Je mehr sie wert war, desto mehr galt sie, und je höher sie sozial stand, desto mehr mochte für sie gefordert werden. Als Saul dem David durch seine Knechte mitteilen ließ, daß er ihn zum Eidam wünsche, war jener bedenklich, weil er ein armer und geringer Mann sei. Saul aber ließ ihm zu seiner Beruhigung sagen, er verlange keinen Mohar, keinen Preis für seine Tochter. Dabei brauchte die Frau keineswegs zur Ware zu werden. Denn die Kaufehe ist das Gegenteil von einem Frauenkauf. Auf der Ehe liegt der Nachdruck, nicht auf dem Kaufe. Nicht ein Weib wird gekauft, sondern eine Ehe wird geschlossen. Der Mann wird nicht Eigentümer, sondern Gatte seines Weibes, und das Weib wird nicht das Eigentum, sondern die Ehefrau ihres Mannes. Nichts hat diese Art der Eheschließung mit dem Kaufe gemein, als das äußere Gewand. Der Kaufvertrag war ja nur die rechtliche Form, in der der Gatte die Gattin zur Ehe erwarb, und sie mochte ihre volle persönliche Geltung dabei behalten. Gegen ihren Willen wird auch damals kein verständiger Vater seine Tochter zur Ehe gezwungen haben. Die Erzählung im ersten Buche Samuel, wie die Tochter Sauls das Weib Davids wurde, beginnt ja auch: „Michal, die Tochter Sauls, liebte den David. Man meldete es dem

Saul, und es war ihm recht“ (I. Sam. 18, V. 20 ff.). Bei den Germanen beruhte die Ehe bestimmt auf einem Brautkauf, aber dieser „besaß nicht die Bedeutung eines Sachkaufes, sondern war ein familienrechtlicher Akt, der als Hingabe der Braut in Adoption aufgefaßt wurde“ (Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 2. Aufl., S. 68). Auch die Kaufehe ist eben an sich eine reine Rechtsform. Ob sie für die Frau entwürdigend ist oder nicht, das hängt ganz ab von dem Geiste, mit dem das Rechtsinstitut erfüllt wird. Ein guter Geist adelt, ein geringer entwürdigt eine jede Form.

Sicher herrschte die Kaufehe in der Jugendzeit vieler zivilisierter Völker, gewiß bei den Germanen, bei den Römern und bei den Babyloniern. In Rom hieß eine der alten Eheformen ohne weiteres *coemptio*, weil dabei die Frau „*per quamdam imaginariam venditionem*“ in die Gewalt des Mannes gelangte. Und in Babylon behandelte der Kodex Hammurabi ausdrücklich den Fall, daß der Bräutigam in das Haus seines Schwiegervaters Geschenke geschickt und den Brautpreis bezahlt habe (§ 159—161). Herrschte sie aber auch im alten Israel?

Das ist ein schweres Problem. Denn wir sind über die Formen der Eheschließung dort nur schlecht unterrichtet. Maimonides nahm, wie schon erwähnt, nur zwei Formen als biblisch an, die Begründung der Ehe durch Beiwohnung und den Abschluß durch schriftliche Urkunde. Die verschiedenen biblischen Gesetzbücher geben zwar ausdrückliche Bestimmungen über die Scheidung, nicht aber über die Schließung der Ehe, und es könnte wohl sein, daß die alte Zeit manche Form kannte, von der wir heute nichts mehr wissen, und die sich nur in dürftigen Andeutungen in den poetischen oder prophetischen Büchern erhalten hat. „Breite Deinen Mantel aus über Deine Magd“, bittet Ruth (3,9) den Boas. Und bei Ezechiel 16, 18 spricht Gott: „Ich schritt an Dir vorüber und schaute Dich, und

siehe, Deine Zeit, die Zeit der Liebe war gekommen. Und ich breitete meinen Mantel über Dich und bedeckte Deine Blöße, und ich leistete Dir einen Schwur und trat in den Bund mit Dir, und Du wurdest mein“. Man hat daraus auf eine sonst nicht bezeugte Form des Verlöbnisses durch Bedeckung mit dem Mantel und durch Eid geschlossen.

Bei dieser nicht geklärten Sachlage scheint aber doch die Vermutung berechtigt, daß auch das alte Israel die Kauf-ehe gekannt habe, und daß aus ihr sich jene heute noch bei uns gültige Form entwickelt habe, die die Mischnah Kidd. I,1 an erster Stelle nennt, wenn sie wie schon erwähnt, feststellt: „Die Frau wird auf drei Wegen erworben, durch Geld, durch Urkunde und durch Beiwohnung.“

Die Bibel erwähnt oft die Eheschließung. Elieser freit für Isaak um Rebekkah, Jacob wirbt um Leah und Rahel, David um die Tochter Sauls. Allen diesen sonst verschieden gelagerten Fällen ist ein Moment gemeinsam. Der Bräutigam muß bezahlen, er muß den „Mohar“ geben. Was aber dieser Mohar gewesen, ob ein Kaufpreis, der dem Vater der Braut zustand, oder aber eine Morgengabe an die junge Frau, diese Grund- und Kernfrage, die für die Beurteilung des ganzen Problems entscheidend ist, läßt sich aus unseren Quellen nicht mit voller Sicherheit feststellen. In den Gesetzen des Pentateuch kommt das Wort nur einmal vor, II. M. 22, 15, 16. Die jüdischen Exegeten haben es immer in der Bedeutung „Morgengabe“ aufgefaßt, so Raschi und Raschbam, die es (zu I. B. M. 34, 12) im Anschluß an den Midrasch ohne weitere mit Kethubah wiedergeben, so S. R. Hirsch z. St., wenn er das Wort mit „Ehegut, Geldverpflichtung des Mannes gegen die Frau“ im Gegensatz zu den Geschenken an die Familie wiedergibt. Diesen Vorgängern schließt sich jetzt Neubauer an mit der Erklärung, mit der Bedeutung „Morgengabe“ für Mohar könnten wir an sämtlichen Stellen auskommen (S. 210). Trotz dieser gewichtigen

Stimmen scheint aber dieses Ergebnis höchst zweifelhaft zu sein. Das Quellenmaterial ist ja so spärlich, daß es ein sicheres Urteil nicht erlaubt. Aber die schon erwähnten und für unser Problem so wichtigen Abreden zwischen David und Saul fordern offenbar eine andere Deutung. Wir erinnern uns, wie David bei dem ehrenvollen Antrag des Königs Angst hat, weil er „ein armer und geringer Mann sei“, und wie ihn Saul durch die Zusicherung beruhigt, er wolle keinen Mohar. Nur um einen Brautpreis, der an den Vater, nicht aber um eine Morgengabe, die an die Tochter zu entrichten ist, scheint es sich in diesem Falle zu handeln. Und zugleich entkräftet diese Stelle die Folgerung, die Buchholz (Die Familie in rechtlicher und moralischer Beziehung, 1867, S. 41) aus der Tatsache zieht, daß das Wort nur an solchen Stellen des Pentateuch vorkomme, wo von einer *virginitas erepta* die Rede sei. Bei Michal ist hieran gar nicht zu denken, und die Bedeutung des Wortes reicht viel weiter.

Die Fälle in der Bibel mögen zweifelhaft sein. Unter allen Umständen aber scheint das tannaitische Schrifttum die Ehe als einen Kauf anzusehen. Darauf deutet der regelmäßige Sprachgebrauch. M. Keth. I, 5 erhebt der junge Ehemann Klage, seine Frau sei bei Eingehung der Ehe nicht mehr Jungfrau gewesen, „und mein Kauf ist ein irriger Kauf gewesen“. Keth. 17a wird ein eigentümlicher Fall behandelt, in dem man ausnahmsweise einmal Fünf gerade lassen darf. Wenn nämlich die Braut lahm oder blind ist, darf man sie nach der Schule Hillels, die auch in diesem Punkte die Liebenswürdigkeit ihres Stifters nicht verleugnet, als ein anmutiges und schönes Weib preisen. Denn „wenn Jemand eine schlechte Ware gekauft hat, soll man sie dennoch rühmen“. Wie ja auch Goethe später den Rat gibt: „Preise dem Kinde die Puppe, wofür es begierig die Groschen hinwirft! Wahrlich, Du bist Kindern und Krämern ein Gott.“ Keth. 10b

wird ein junger Ehemann, der zu Unrecht behauptet hatte, seine Frau sei bei der Hochzeit nicht mehr Jungfrau gewesen, von Gamliel dem Älteren zurückgewiesen: „Gehe hin und erwirb Deinen Kauf!“ Taan. 31a bieten die Mauerblümchen die jungen Männer, sich ihrer zu erbarmen: „Machet Euren Kauf um Gottes Willen“. Durchgängig wird also im Sprachgebrauch der Erwerb der Frau als Kauf bezeichnet. Und dieser Sprachgebrauch ist mehr als eine Redensart. Denn er steht im Einklang mit der rechtlichen Auffassung der Verlobung im Talmud. Stellt doch dieser den Erwerb der Frau durch einen Gegenstand von Geldeswert in Parallele zu dem Erwerb eines Feldes durch Geldzahlung (Kidd. 44b mit Bezug auf V. B. M. 24, 1). Er sieht also in dem Verlöbniß nicht einen besonderen, unvergleichlichen Akt der Begründung einer Familie, sondern eine Analogie zu anderen, sachenrechtlichen Erwerbsarten. Autoritäten des Mittelalters waren der gleichen Auffassung. So sagt an einer Stelle, die uns in einem anderen Zusammenhang noch beschäftigen wird, B. b. 48b Raschbam ganz einfach das Verlöbniß gleiche dem Kaufe, denn die Braut verkaufe sich selber ihrem Manne. Eine ganze Reihe rabbinischer Forscher, die mehr oder weniger entschieden die gleiche Auffassung vertreten, von Holdheim bis zu Hoffmann und Dünner, Krauß, Blau und Tschernowitz, zählt Neubauer S. 8 und 9 auf.

Falls aber auch im Judentum die Ehe in früher Zeit als ein Kauf betrachtet worden sein sollte, hat sich diese Auffassung schon früh geändert. Die Ehe ist bald zu einem ausgesprochenen Vertrag geworden. Das beste Zeugnis dafür liefert unsere Kethubaurkunde. Denn hier wird zunächst bezeugt, daß der Bräutigam die Braut aufgefordert hat, sie solle ihm zum Weibe sein nach dem Gesetze Mosis und Israels. Und nachher wird ausdrücklich festgestellt, daß die Braut dem zugestimmt habe. Freilich muß der Bräutigam der Braut dabei ein Keseph, einen

Gegenstand von Geldeswert überreichen. Sein rechtliches Wesen läßt verschiedene Erklärungen zu. Er könnte das „Kinjan“ sein, durch das, wie noch näher auszuführen sein wird, im jüdischen Recht Verträge perfekt werden. So faßt ihn Neubauer auf. Er könnte aber auch der Kaufpreis sein, der an die Frau selber bezahlt wird. Denn wir finden die Kaufehe auch in der Form, daß die Frau sich selber verkauft. So faßt sie Raschbam a. a. O. auf. Diese Spielart tritt uns auch in der römischen *coemptio* entgegen.

Mag nun diese „Anheiligung“, die „Kidduschin“, einen Kaufvertrag darstellen oder nicht, auf alle Fälle ist ihre Wirksamkeit begrenzt. Sie ist eben nur „Anheiligung“ sie bindet Braut und Bräutigam aneinander, aber sie bedeutet noch nicht den Vollzug der Ehe. Diese ist erst dann voll begründet, wenn Braut und Bräutigam zusammenleben und ein eigenes Haus errichten. Nicht schon durch die Kidduschin, sondern erst durch die Chuppah werden sie Mann und Weib. Dieser Grundsatz findet seinen Ausdruck in der Berakha, daß Gott sein Volk Israel heilige durch Chuppah und Kidduschin. Eigentümlicherweise nimmt aber die Urkunde, die über die Trauung aufgenommen wird, die Kethubah, von diesem wichtigen Element der Eheschließung keine Notiz. Sondern sie erwähnt nur die „Anheiligung“, nur das Versprechen, das der Bräutigam abgegeben, und die Erklärung, durch die die Braut es angenommen hat.

Bei unserer heutigen Trauung wird das gemeinsame Haus, das die Brautleute errichten, durch den Trauhimmel oder auch durch das Talith dargestellt, das über beide gebreitet wird. Chuppa und Talith sind demnach nicht entbehrliche Sinnbilder, sondern sie sind für die Gültigkeit der Eheschließung wesentlich. Ohne Chuppa keine Ehe.

II.

Mit allen diesen Fragen beschäftigt sich auch die große Arbeit von N e u b a u e r über die Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts.

Am Anfang steht nach ihm eine sehr einfache Form der Eingehung der Ehe. Sie besteht nur aus einem einzigen Akte, der Beiwohnung. Im Uebrigen kenne die alte Zeit weder Verlöbniß, noch Trauung. Damit berührt sich Neubauer mit der Eingangs erwähnten Lehre des Maimonides. Später aber sei diese rohe Form der Eheschließung verdrängt worden. Nur in Zeiten des sittlichen Niedergangs sei sie wieder aufgetaucht, z. B. in dem Babel des dritten nachchristlichen Jahrhunderts, und hier sei sie denn auch von Rab gebührend mit Geißelhieben beantwortet worden. In der Mischnah K i d d u s c h i n I, 1 werde sie zwar erwähnt, aber gerade das erscheine dem modernen Menschen als „monströs“. Man könne diese Mischnah nur erklären als dunkle Reminiszenz an eine Rechtsform, die im zweiten Jahrhundert nach Christus, als die Mischna redigiert wurde, einer schon lange verschollenen Vergangenheit angehört habe. Er bedenkt dabei nicht, daß auch bei den Römern die Ehe ohne weitere Form durch bloße Willenseinigung der Brautleute geschlossen werden konnte, nach dem Grundsatz: *consensus facit nuptias*, daß ferner auch in diesem Fall nach den XII Tafeln die strenge Rechtsfolge einer solenn geschlossenen Ehe, die eheherrliche Gewalt (*manus*), durch den ununterbrochenen Aufenthalt der Frau im Hause ihres Mannes während der Dauer eines Jahres (*usus*) eintrat. Dieses Rechtsinstitut ist zwar nach dem Zeugnis eines Zeitgenossen des R. Jehudah Hanassi, des römischen Juristen Gajus, im Laufe der Zeiten außer Uebung gekommen. Trotzdem hätte ein Römer an der genannten Mischnah gewiß so wenig etwas Auffälliges gefunden, als ein Mensch von heute.

Die Folgezeit aber habe ganz andere Formen für die Eheschließung ausgebildet. Vor Allem habe sie den einst

einheitlichen Akt in zwei Hälften gespalten, in die „Verlobung“, den Vorvertrag auf Eingehung der Ehe, der eine rechtliche und persönliche Bindung der Brautleute herbeiführte, und in die Trauung, die die Ehe tatsächlich begründete. Die Trauung, die eheliche Vereinigung, habe in der Chuppa und in dem einsamen Beisammensein der Brautleute nach dem Verlöbniß, den Kidduschin, ihr Symbol gefunden. Das Verlöbniß aber sei ein Vertrag gewesen, wie ein anderer auch, und deshalb in jenen Formen geschlossen worden, nach denen nach der Halachah eben Verträge perfekt würden. Denn hier bindet die bloße Abrede nur moralisch. Eine rechtliche Verpflichtung dagegen tritt nur ein, wenn der Teil, der ein Recht erwirbt, dem anderen einen geldwerten Gegenstand, ein Kinjan, übergibt. Damit sei auch die eigentümliche Form in der Mischnah erklärt. Wenn es hier heiße, die Frau werde durch Geld erworben, so habe dieses „Keseph“, dieser geldwerte Gegenstand nicht den Sinn eines Kaufpreises, sondern nur die Bedeutung des Kinjan, das den Vertrag perfekt und die bloß mündliche Abrede rechtswirksam mache.

Viel wichtiger als all das Zutreffende und das Irrige, was Neubauer positiv ausführt, ist das, was er bestreitet. Er läßt dahingestellt, was in vorgeschichtlicher Zeit in Israel Rechtens war. Im Uebrigen aber ist sein ganzes Buch eine einzige Polemik gegen die Annahme einer Kaufehe in Israel in historischer Zeit. Und der Kern seiner Beweisführung liegt auf dem Gebiete des Vertragsrechts, nicht auf dem Felde des Familienrechts.

Denn der Kauf ist in der Halachah höchst eigentümlich geregelt, und es finden sich hier viele jener Sätze, die der rabbinische Sprachgebrauch als „Chidduschim“, als paradox bezeichnet. Vor Allem erwirbt der Käufer durch den bloßen Kaufvertrag rechtlich überhaupt keinen Anspruch gegen den Verkäufer. Keine Partei ist rechtlich durch die Kaufabrede gebunden! Aber die Reihe der juristischen Merk-

würdigkeiten geht weiter. Nach dem Talmud erwirbt nämlich der Käufer noch nicht einmal durch die Zahlung des Kaufpreises ein Anrecht an der gekauften Sache. Vielmehr kann der Verkäufer, dem die Ware bereits bezahlt worden ist, immer noch darüber verfügen und jederzeit vom Kauf zurücktreten! Erst wenn sie dem Käufer übergeben worden ist, erst dann ist sie sein Eigentum, und erst dann ist der Kauf gültig und bindend.

Hier setzt nun Neubauer ein, und aus diesen schwer begreiflichen Sätzen leitet er die Unmöglichkeit einer Kaufehe im Judentum ab. Wäre das Geld, das der Bräutigam beim Verlöbniß der Frau auszahlt, wäre der Ring, den er übergibt, ein Kaufpreis, dann wäre er ein untaugliches Mittel. Der Mann würde das Weib dadurch nicht erwerben, da ja der Käufer nicht schon mit der Preiszahlung, sondern erst mit der Uebergabe die Ware zu Eigentum erwirbt. Die eingehende Entwicklung dieses geistreichen und scharfsinnigen Gedankens und der Konsequenzen, die er daraus zieht, füllt einen erheblichen Teil seines Buches. So interessant und fesselnd aber seine Ausführungen auch sind, so unsicher und anfechtbar ist das Ergebnis, das er dadurch gewinnt.

Der rechtliche Tatbestand ist nämlich im Talmud ganz außerordentlich kompliziert. Denn der ganze Satz, Neubauers Fundament, wird in seiner Geltung für die biblische Zeit vom Talmud bestritten. Eine halachische Größe allerersten Ranges, der palästinische Amoräer Jochanan, erklärte nämlich im dritten nachchristlichen Jahrhundert, nach der biblischen Satzung werde der Kaufvertrag durch die Preiszahlung perfekt. Der Käufer erwerbe also das Eigentum an der Ware in dem Augenblick, in dem er den Kaufpreis entrichtet habe (B. m. 47 b). Falls Jochanan Recht hat, ist auch der Geldbetrag, den der Bräutigam bei den Kidduschin der Braut übergibt, ist der Ring, den er ihr an den Finger steckt, ein taugliches Mittel, um das

Weib zu erwerben und den Kauf bindend zu machen, ist mithin die ganze Deduktion Neubauers hinfällig.

Nur für die biblische Zeit stellt Jochanan seinen Lehrsatz auf. Für die nachbiblische Periode lehrt auch er die rechtliche Belanglosigkeit der Preiszahlung, und ist mit allen anderen Amoräern darin einig, daß regelmäßig nur durch die Tradition die Ware in den Besitz des Käufers übergeht. Hier liegt also einer der interessantesten Fälle vor, wo die Gemarah selbst einen Wechsel der Rechtssätze und damit eine Entwicklung des Rechts im Laufe der Geschichte lehrt. Die Erwägung, mit der sie diese schwerwiegende Aenderung motiviert, gibt uns indessen ein hartes Rätsel auf. Denn sie begründet sie mit einem falschen Argument. Dem Satze von Jochanans fügt nämlich ein Ungenannter die Erklärung hinzu: „Und warum haben sie gesagt, nur die Tradition könne den Eigentumsübergang bewirken? Aus Besorgnis, der Verkäufer könne zum Käufer sagen: Dein Weizen ist im Speicher verbrannt“. Ginge die Ware mit der Entrichtung des Kaufpreises in das Eigentum des Käufers über, dann wäre sie bis zum Augenblick der Uebergabe im Eigentum des Käufers, aber im Besitz des Verkäufers. Dieser würde sich um die fremde Sache nicht mehr bekümmern, weil er an ihr kein Interesse mehr habe, und wenn ein Brand im Speicher ausbrechen würde, würde er ruhig zusehen, wie der Weizen, den er verkauft und den der Käufer noch nicht übernommen habe, verbrenne. Um den Käufer vor diesem Mißgeschick zu bewahren, habe man die Gefahr für den zufälligen Untergang der Ware in der Zeit zwischen der Preiszahlung und der Uebergabe dem Verkäufer aufgebürdet. Nachdem man aber einmal A gesagt habe, habe man auch B sagen müssen, und habe den Verkäufer, der doch den Kaufpreis bereits empfangen hatte, bis zum Augenblick der Uebergabe als Eigentümer mit dem Rechte des Rücktritts belasten müssen. Diese unsinnige Konsequenz ist aber unnötig und ihre Voraussetzung ist unzutreffend. Denn

der Verkäufer kann in Wirklichkeit nicht sagen: Dein Weizen ist im Speicher verbrannt. Sobald er den Kaufpreis erhalten hat, ist er vielmehr Verwahrer, Schomer nach dem Sprachgebrauch des Talmud. Als solcher ist er aber verpflichtet, für die bedrohte Ware zu sorgen und den Brand nach Kräften zu löschen. Versäumt er diese Pflicht, dann ist er schadenersatzpflichtig. Nach den feststehenden Grundsätzen der Halacha haftet er unter allen Umständen, er mag Entgelt dafür erhalten oder nicht, wenn das verwahrte Gut durch seinen Leichtsinne zu Grunde geht. Unter allen Umständen ist daher die Behauptung der Gemarah falsch, und wenn die Ware im Speicher des Verkäufers verbrennt, kann sich dieser nur dann entschuldigen, wenn er alles, was möglich war, zur Abwendung des Schadens getan hat. Aber abgesehen davon ist jene Konsequenz auch ganz unnötig, und die Gemarah konnte ganz andere, viel befriedigendere Lösungen finden. Das Problem des Gefahrübergangs beim Kaufvertrag liegt ja im Wesen der Sache und taucht notwendig in jedem Rechte auf, hat auch die verschiedensten Antworten zu allen Zeiten und bei allen Völkern gefunden. Um nur zwei davon herauszugreifen, geht im römischen Recht nach bekannten Grundsätzen die Gefahr für den Untergang der verkauften Ware mit dem Kaufabschluß und noch vor der Uebergabe auf den Käufer über. Unser B. G. B. dagegen wählt in § 446 Abs. 1 den umgekehrten Weg, wenn es bestimmt, mit der Uebergabe der verkauften Sache gehe die Gefahr des zufälligen Untergangs und einer zufälligen Verschlechterung auf den Käufer über. Dagegen findet sich die von der nachbiblischen Zeit nach dem Zeugnis von Jochanan gewählte Regelung, die Unverbindlichkeit des Kaufvertrags bis zur Abnahme der Ware, sonst nur noch bei „afrikanischen Naturvölkern“ (Neubauer S. 105.)

Die Begründung, mit der die Gemarah die Behauptung von Jochanan zu stützen sucht, ist also in jeder Hinsicht

unhaltbar. Sein Satz kann aber trotzdem richtig sein, und nach biblischem Gesetz kann dennoch das Eigentum an der Ware mit der Preiszahlung übergehen. Schwer fällt dabei zu Jochanans Gunsten die Tatsache ins Gewicht, daß Immobilien zweifellos durch Preiszahlung und ohne Uebergabe vom Käufer zu Eigentum erworben werden (*Mischna Kidd. I,5*). Neubauers Auseinandersetzung mit diesem für ihn so bedenklichen Faktum (S. 106—114) ist interessant und geistreich, aber alles andere, als überzeugend. Und seine Feststellung, daß die Rechtssätze über die Liegenschaftsveräußerung im Talmud eine modernere Gestaltung verrieten, als das Fahrniskaufrecht, erklärt sich zwanglos und natürlich durch die Annahme, daß Jochanan Recht hat, und daß nach den biblischen Bestimmungen auch bewegliche Sachen durch Preiszahlung den Eigentümer wechseln.

Doch dem sei, wie ihm wolle. Auf keinen Fall sind seine Darlegungen beweiskräftig, und selbst wenn sie unanfechtbar sein sollten, würde durch sie noch nicht mit Notwendigkeit die Hypothese der Kaufehe im alten Israel ausgeschaltet werden.

Denn der Talmud ist zu einem allgemeingiltigen Grundsatz über den Kaufabschluß überhaupt nicht gekommen. Vielmehr erkennt er je nach der Verschiedenheit des Kaufobjekts ganz verschiedene Formen an. Wir sehen ab von der schon erwähnten Tatsache, daß Immobilien und Sklaven durch Geldzahlung zu Eigentum erworben werden. Aber auch für Mobilien gilt gelegentlich der gleiche Grundsatz, und der Talmud führt mithin sein eigenes Prinzip nicht ohne Ausnahmen durch. Geht doch im Verkehr nicht Nichtjuden stets, im Verkehr mit Juden aber wenigstens gelegentlich das Eigentum an Mobilien mit der Preiszahlung auf den Käufer über. „An vier Tagen, heißt es *Chullin 83a*, erwirbt der Käufer die Ware schon vor der Uebergabe durch die Preiszahlung, nämlich an den Rüsttagen zu den

Feiertagen^{cc}. Diese denkwürdige Stelle hat allgemeine Bedeutung als Beleg für das wichtige Problem, wie im Judentum das Zivilrecht vom religiösen Ritus beeinflußt wird. Im speziellen Fall aber zeugt es eine für Neubauer sehr schwerwiegende Tatsache. Auch bei Mobilien kann also unter Umständen die Preiszahlung für den Uebergang des Eigentums maßgebend sein. Dann aber braucht die Halachah, wenn sie für den Abschluß der Ehe das Gewand des Kaufvertrags wählt, sich nicht an die Form zu binden, die in der Regel für den Warenkauf maßgebend ist. Es kann auch jene vorziehen, die nur an den genannten vier Tagen gilt, und kann sich an der Zahlung des Preises oder des Symbols dafür genügen lassen. Was an Erew Pesach recht ist, kann an einem beliebigen anderen Tage billig sein. Und deshalb sind wir zu dem Urteil berechtigt, daß Neubauers Deduktionen die Frage nicht entscheiden, selbst wenn sie im Uebrigen tadellos sein sollten. Die Frage nach der rechtlichen Natur der Eheschließung bleibt vielmehr in der Schwebe, und es ist möglich, wenn auch nicht sicher, daß auch das alte Judentum die Kaufehe gekannt hat.

III.

Von einer Prüfung der zahlreichen anderen Probleme, mit denen sich Neubauer sonst auseinandersetzt, sehen wir ab und wollen lieber seine Leistung im Ganzen betrachten. Auf alle Fälle hat er ein ungewöhnliches Buch geschaffen, und man kann von ihm außerordentlich viel lernen. Wenn man von den großen Vertretern der talmudischen Wissenschaft in der älteren Generation, einem David Hoffmann, einem Eduard Baneth, absieht, wird er unter den heute Lebenden an Reichtum und Umfang der jüdischen Wissens im weitesten Sinne nicht viele seines Gleichen haben. Er kennt genau die Bibel und ihre hebräischen Kommentatoren, ist aber auch gründlich beschlagen in der modernen Bibelwissenschaft, ihrer Methode und ihren

Ergebnissen. Das biblische und das talmudische Recht sind ihm wohlvertraut, aber er kennt auch gut die altsemitischen Rechte vom Kodex des Hammurabi über die anderen Bruchstücke und Ueberbleibsel der altbabylonischen Gesetze bis zu den aramäischen Papyri. Und alle diese Quellen zitiert er nicht nur, sondern er weiß sie auch zu deuten und in den großen Zusammenhang eines von ihm vermuteten semitischen Rechts einzufügen. Aber weit über diesen Kulturkreis hinaus kennt er das Recht als eine allgemeine menschliche Erscheinung. So beherrscht er das römische Recht in seiner klassischen Gestalt, aber auch in jener eigentümlichen Bildung, die für die Beurteilung des Talmud eben so wichtig ist, wie die Institutionen und die Pandekten, in der Erscheinung des hellenistisch-römischen Provinzialrechts, das er auch ausgiebig und erfolgreich zur Vergleichung heranzieht. Gerne stellt er die germanischen Rechte den rabbinischen Bestimmungen gegenüber, er weist Analogien nach und versucht an der Hand des Schulchan Aruch germanische Rechtsgedanken nachzuweisen, die in die Halachah Eingang gefunden hätten. Er verschmäht auch nicht die Rücksicht auf das kanonische Eherecht und die Dogmatik der katholischen Kirche, soweit sie sich mit der Halachah berührt. So prüft er die Kontroverse im Kirchenrecht über die rechtliche Natur des Verhältnisses von Maria und Josef und sieht in der Stellungnahme des kanonischen Rechts einen „Ausklang altisraelitischer und wahrscheinlich sogar altsemitischer Rechtsgedanken“. Von sehr sachverständiger kirchlicher Seite ist seine These privatim als plausibel erklärt worden. Aber sein juristischer Horizont reicht noch weiter. Er kennt sich auch in der vergleichenden Rechtswissenschaft aus. Mit Recht verwirft er eine isolierte Betrachtung des Talmud und sucht ihn in einen größeren Zusammenhang hineinzustellen. Auf allen Gebieten hat er massenhafte Kenntnisse, viel mehr, als für sein Buch gut ist.

Denn es fällt ihm nicht leicht, bei einer Frage oder einer Stelle ruhig zu verweilen. Er ist ein schweifender Geist und kommt vom Hundertsten ins Tausendste. Und trotz des ungewöhnlichen Umfangs seiner talmudischen Bildung entgeht ihm deshalb viel Wichtiges, während er Belangloses und Belangreiches in Menge beibringt. So erwähnt er z. B. nicht die interessanten oben S. 7 und 8 angeführten Mischnahstellen, deren Sprachgebrauch für die Beurteilung unseres Problems so wichtig ist. Die bedeutende Stelle Chullin 83a wird nicht behandelt. Dafür wird dem Leser immer wieder neues Wissen geboten, dessen Kenntnis gar nicht notwendig ist. Der große Gelehrte Neubauer mit seiner unvergleichlichen Beschlagenheit muß immer Alles sagen, was er weiß, und es geht ihm die große Fähigkeit ab, von diesem Wissen auch einmal zu schweigen, es nur ahnen zu lassen, Einzelheiten im Hintergrund verschwinden zu machen, um die Hauptsache um so kräftiger zu unterstreichen. Infolgedessen sieht man viel zu wenig die großen Linien und wird viel zu viel durch Detail verwirrt.

Neubauer vergleicht das talmudische Recht viel mit anderen und gewinnt so interessante, schöne und fruchtbare Ergebnisse. Das Bild des rabbinischen Judentums wird reicher, wenn wir in anderen semitischen Rechtsquellen die gleichen Probleme oder ähnliche auftauchen sehen und gleiche oder auch abweichende Lösungen finden. Die altbabylonischen Urkunden S. 123 bieten ein wertvolles und ganz unbekanntes Material für wichtige Fragen des talmudischen Vertragsrechts. Der aramäisch-jüdische Papyrus aus Elephantine (S. 110), der über einen Eid im Grundstückprozeß berichtet, zeigt, wie mannigfaltig die Entwicklungsmöglichkeiten der Halachah gewesen sind, und wie wenig die Gemarah den einzigen möglichen Weg der Entwicklung darstellt, denn sie läßt ja einen Eid über Grundstücke gar nicht zu. Mit Recht warnt aber Neubauer

im Vorwort vor „wahlloser Zuhilfenahme der Keilinschriften und allgemeiner Erfahrungssätze der Rechtsvergleichung“. Nur verletzt er selber ständig dieses Programm. Neben dem Hammurabi, den Papyri, römischen, griechischen und germanischen Quellen zieht er zur Würdigung des talmudischen Rechts wahllos herbei Bräuche der heutigen Araber, der mongolisch-tartarischen Völker, der Einwohner von Togo und von Birma, der modernen Juden auf Ceylon. In einem einzigen Satz zitiert er S. 187 „das altbabylonische, altjapanische, chinesische und andere Rechte, bei denen die Verlobung eheähnliche Wirkungen erzeuge“. Kleinigkeiten aus allen möglichen Zeiten, Zonen und Rechten werden aufgeführt von dem ehrwürdigen Hammurabi bis zu „einer kulturell tiefstehenden südwestafrikanischen Völkerschaft, den *Kissibaleuten*, denen ausgebildetes logisches Abstraktionsvermögen abgeht“. Diese Kissibaleute spielen sogar eine besondere Rolle. Sie sind nämlich die Retter in der Not, in die uns die oben geschilderte merkwürdige Regelung der Gefahrtragung beim Kauf im Talmud versetzt. In der ganzen Weltgeschichte des Rechts sind sie „das einzige bis jetzt bekannte Volk“, bei dem sich „eine der talmudischen aufs Haar gleiche Konstellation“ findet. In Wirklichkeit wird durch diese massenhaften wahllosen und willkürlichen, bodenlosen Vergleiche gar nichts bewiesen und erklärt. Nur der Talmud selber kommt dabei zu kurz, und seine klare Darstellung wird unmöglich gemacht.

Sie strebt nach allen Seiten auseinander. Und diese Entwicklung wird noch gefördert durch Neubauers verhängnisvolle Freude an der Polemik. Er läßt nicht die Sache für sich sprechen, sondern setzt sich lieber mit tausend Gegnern auseinander. Vor lauter Disput vergißt dann der Leser, was denn der Autor eigentlich will. Wenn er sich aber schon in diese Auseinandersetzungen einläßt, müßte er sie sich eigentlich etwas schwerer machen, und über die Einwände, die er nun schon einmal bringt, dürfte er nicht

so leicht hinweggehen. So hatte ein Autor mit Bezugnahme auf einen Ausspruch des Amemar B. b. 48 b (nicht a, wie es bei Neubauer heißt) behauptet, ein Verlöbniß, zu dessen Abschluß die Frau gezwungen worden sei, sei gültig. Demgegenüber behauptet Neubauer, jener Ausspruch werde von der Gemarah strikt abgelehnt. Das ist nicht richtig. Vielmehr ist nach der Bibel ein solches Verlöbniß in der Tat gültig, und erst die Rabbinen haben es für unwirksam erklärt. Das erklärt in der Gemara ausdrücklich Mar bar Rab Aschi, und Raschbam führt es weitläufig aus. Von anderen Beispielen einer Polemik, die bei genauerer Prüfung in sich zusammenfällt, sehen wir ab.

Eines bleibt uns Neubauer völlig schuldig, ein originales Bild vom Talmud. Mit Vorliebe wendet er auf diesen die Termini des modernen, des römischen und namentlich des germanischen Rechtes an. Die talmudischen Begriffe sind dann maskiert. Der Talmudist mag sie wohl in ihrer Vermummung erkennen und in ihre eigene, echte Sprache zurückübersetzen, er fühlt sich aber abgestoßen durch das fremde Gewand, das ihnen übergeworfen ist, und das oft genug zum Spott reizt. T o s. Kidd. III, 7 heißt es: „Eine Anheiligung ist gültig, wenn der Bräutigam zur Braut sagt, ich wohne Dir bei unter der Voraussetzung, daß Dein Vater damit einverstanden ist“. Neubauer giebt das wieder in der unerträglich geschraubten Form: Bei einem *coitus affectione maritali* werde entschieden, daß die Wirksamkeit des Aktes unabhängig sei vom Eintritt der Bedingung. Den Kauf der Höhle Machpela durch Abraham nennt er (S. 107) „den außerhalb der nationalen Wirtschaftsordnung stehenden Vorgang eines Rechtsgeschäfts mit einem Nichtnationalen, der ohnehin mehr als staats- wie als privatrechtlicher Akt anzusehen sei“. Das ist sachlich richtig, aber hier wie an vielen anderen Stellen erscheinen die biblischen und talmudischen Sätze in einem fremden, pompösen Gewand, in dem sie den gleichen Eindruck erwecken wie ein kleiner

Junge, der den Gehrock seines Vaters anzieht und seinen Zylinder aufsetzt. Ohne jeden Grund werden die chalippin des Talmud mit dem Namen der Wadiation, eines Instituts der germanischen Rechte belegt. Die Kidduschin werden dabei als Verlöbnißwadia, das Kinjan als allgemeine Vertragswadia bezeichnet. Die Folgen dieser Neigung sind schlimm. Das Bild des Talmud wird durch diese Umtaufung und Verdeutschung seiner Begriffe verfälscht. Er erscheint halbwegs wie ein aramäischer Sachsenspiegel, und das ist ebenso verkehrt, als umgekehrt die Verwandlung des Sachsenspiegels in einen deutschrechtlichen Talmud. Diesen Eindruck aber würden wir ohne weiteres hervorrufen, wenn wir in gleicher Manier die deutschrechtlichen Termini durch die entsprechenden talmudischen wiedergäben, etwa das Wittum als Kethuba, die Wadiation als Chalippin. Wer Sinn für geschichtliche Echtheit hat, muß gegen diese Art der Uebertragung einen tiefen Widerwillen empfinden. Das Ergebnis aber belündigt nicht nur den Geschmack, sondern es ist auch sachlich unrichtig. Jedes Recht hat seinen eigenen Geist und seinen eigenen Aufbau. Die Termini sind irgends bloße Mittel zum Zweck des Ausdrucks, die man beliebig vertauschen könnte. Wir werden das Beth Din Haggadol nicht als das einstige jüdische Reichsgericht und das Reichsgericht nicht als ein modernes Sanhedrin bezeichnen, obgleich beide gleiche Funktionen haben. Je genauer ein Ausdruck das deutsche Recht bezeichnet, desto weniger kann man ihn ohne weiteres auf das jüdische Recht anwenden. Neubauer weiß das sehr genau, handelt aber auch hier seinem richtigen Grundsatz konsequent entgegen. Die chalippin des Talmud und die wadia des deutschen Rechts sind bei einer gewissen äußeren Aehnlichkeit ihrer inneren Struktur nach ganz verschieden. Da genügt nicht Neubauers Entschuldigung (S. 146) „der äußeren Aehnlichkeit beider Akte halber sei der Einfachheit wegen chalippin regelmäßig mit Wadia bzw. Wadiation wiedergegeben, selbstredend ohne damit

etwa die bestehende Grundverschiedenheit in der rechtsgedanklichen Auffassung beider Institute übersehen oder verwischen zu wollen“. Aehnlich äußert er sich S. 159 Anm. 2. Der gute Wille hilft hier nichts. Die Begriffe werden dennoch vermischt, verwischt, getrübt. Neubauer scheut sich nicht, die hebräische Kethuba mit dem deutschrechtlichen „Wittum“ wiederzugeben. Er scheint nicht zu ahnen, daß er damit seinen Kampf gegen die Hypothese einer Kaufehe im alten Israel aufgibt. Denn das Wittum ist eben jenes Institut, dessen Geltung im jüdischen Recht er mit aller Energie und mit Aufwand eines ungewöhnlichen Scharfsinns bestreitet, der Kaufpreis für die Braut, dessen Höhe, ganz im Gegensatz zur Kethuba, durch freie Vereinbarung festgesetzt wurde, und den dann nachher der Vormund der Braut in die Ehe mitgab (Schröder a. a. O. S. 291 ff.). Die ganze Verdeutschung ist aber zudem völlig nutzlos. Denn der Talmudist weiß zwar sehr genau, was Kinjan und Kethuba sind, während die Begriffe des wadia und des Wittums ihm fremd sind. Der Germanist aber könnte meinen, beide Begriffe seien in beiden Rechten identisch. Und das wäre ein böser Irrtum.

Auch in seinem Stil zeigt Neubauer wenig Sinn für den Charakter seines Stoffes. Von einem Tanaiten, R. Simon, behauptet er (S. 92), seine Ansicht sei eine *crux interpretum!* Diesen Ausdruck an dieser Stelle mag man höchstens als einen guten Witz gelten lassen. Auch sonst ist der Stil traurig. Die Sätze sind überladen, das Deutsch oft schrecklich. „Endlich ist in diesem Zusammenhang auch auf das Neue Testament zu sprechen zu kommen“, heißt es S. 63. Gelegentlich rügt er einen „Sophismus“ (S. 80), erwähnt die „Vereinbarungsreueigkeit“ einer Partei oder stellt fest, „daß keine der beiden Parteien diesbezüglich engagiert war“ (S. 122, 123).

Wir haben in unserer jüdischen wissenschaftlichen Literatur viele bedeutende Werke von bewunderungs-

würdiger Gelehrsamkeit, voller Scharfsinn und Geist und voll tiefer Blicke. Alle diese hohen Eigenschaften kommen auch dem Buche von Neubauer zu, der großen, bedeutenden Leistung die er geschaffen hat. Aber er versagt in der Darstellung. Nur ein entsagender Leser kann sich durch sein Buch hindurchfinden. Bitter Not tun uns die Männer, die ihre tiefere Erkenntnis vom Talmud auch der weiteren jüdischen und nichtjüdischen Welt mitteilen können. Den Stoff beherrscht Neubauer wie wenige. Umsomehr wird er selber die Pflicht empfinden, ihn der Forschung auch in einer Form zu bieten, in der sie ihn aufnehmen, aus der sie die Eigenart der Gemarah und ihre große Bedeutung für die Kultur der Menschheit erkennen kann. Aus dieser Ueberzeugung ist die Kritik erwachsen, die wir in den letzten Abschnitten an ihm geübt haben. Alle Anstände aber, die wir erhoben haben, sollen die Gewißheit nicht erschüttern, daß das erste Gefühl, das sein Buch in uns erweckt, der Dank für den großen Reichtum an Wissen und Gedanken, an oft richtigen, oft verkehrten, immer aber anregenden und weiterführenden Ideen ist, den er uns geschenkt hat.

Der Kuß.

Von Immanuel Löw.

(Schluß)

VI. Gesetz und Kultus.

a) **Halachisches.** Halachisch kommt der Kuß wenig in Betracht. Er ist zu Zeiten auch Eheleuten verboten (Abot Natan II p 8 G A Beßamim Rosch 175. R Db Z I 163 Ven. Kol hachājim 12c Ginze Chajim sv). Um nicht zum Kusse gereizt zu werden, soll man an Riechbüchsen in der Hand oder am Halse einer Frau nicht riechen (K. M. zu Maim. H. Ber. 9, 8 O. Ch. 217, 4). Auch der Handkuß ist Gegenstand halachischer Regelung (Orch. Chajim 113 n. 70 Berlin).

b) **Ethisches.** Eine besondere Buße wird für unerlaubte Küsse auferlegt (Pachad Jiſch. ¶ 176b). Man soll Bösewichter nicht küssen, denn: das Küssen bewirkt nach neukabbalistischer Lehre eine noch im Tode nachwirkende Verbindung (Hanhāgōt ješārōt sv harhākaṭ rešāim 3). Josefs Mund, der sündigen Kuß nicht kostete, war gesegnet, lehrt R. Simon b. Gamliel (B. r. 90, 3, Jalk 148, Tanch. Ber. 12, Vaj. r. 23, 9 M Agada Buber). Ein Kuß in vanum ist, wenn die Königin den Hämling küßt. Der König überrascht sie (Pesikta 46a).

c) **Kultus.** Küssen als kultisches Ausdrucksmittel reicht weit in die Vergangenheit zurück. Man küßte den Baal (1 K 19, 18), das Kalb (Hos. 13, 2 P. der. Eliezer 45), wie noch im Mittelalter die Hexen gestanden, Bock und Kater geküßt zu haben (Güdemann, Gesch. d. Erzw. 221 n), küßte endlich in der adoratio die eigene Hand (Hiob 31, 27). Man küßte die Idole und streichelte sie, wol um in innige Berührung mit ihnen zu kommen (Benzinger, Arch. 380. Wellhausen, Skizzen 3, 105), wie die Wallfahrer den schwarzen Stein der Kaaba küssen (Goldziher, Islam 253). Durch

bloßes Küssen läßt sich der Segen nach muhammedanischer Anschauung auf andere übertragen. Daher die Gewohnheit, li'l-tabarruk „um Segen zu erlangen“ heilige Sachen zu berühren, zu küssen, zu streicheln (Enc. Isl. sv Baraka). Das Amulet heißt darum bawwāš, das zu Küssende (Canaan, Abergl. 60). Daher küßt man die Tore der Moschee (Nöld. O. S. 422), den mihrāb und makām. Aus dem heutigen Palästina — am Karmel — wird berichtet: an Orten, wo kein Hüter bestellt ist, dürfen die Armen die Geldspenden von Gelübden holen, sie müssen aber erst den mihrāb küssen (Z D P V 30, 194). Beim Schleier-Gelübde (niḍr il-istār) küßt der Gelobende den maḳām und bindet das Tuch an den Steinpfosten am Kopfende des Grabes. Beim niḍr ez-zîara, Gelübde in Verbindung mit dem Besuche eines Heiligtums, küßt der Gelobende das Grab oder, wenn keines vorhanden ist, den mihrāb des maḳām. Zur Ausführung eines niḍr il-bachūrā, Weihrauchgelübde, begibt sich der Gelobende zum Grab des Heiligen, küßt den maḳām, legt einen kleinen Teller mit Weihrauch hin, den er anzündet und küßt vor dem Weggang den maḳām von neuem (192 f).

Bei den Römern küßte man im Gebet die Statuen der Götter.

In der christlichen Kirche, namentlich der katholischen und der orientalischen spielt das Küssen der religiösen Symbole und der geweihten Gegenstände bekanntlich eine große Rolle. Das Kreuz, der Rosenkranz, Reliquien, die Kirchenschwelle (Schöne, Alt. Forsch. 2, 377), das Meßbuch, besonders der Fuß der Statue des Apostels Petrus in der Peterskirche zu Rom werden geküßt (Nyrop, the Kiss transl. by Harvey 118 ff.). Den heiligen Bruderkuß kennt schon das N. T. (1 Thess. 5, 26, Röm. 16, 16).

Schöne sagt: Arnobius hatte die Heiden heftig getadelt, daß sie beim Eintritte in ihre Tempel sich an der Türe niederwürfen und die Schwellen mit ihren Küssen abwischten; denn die Sitte, die Schwellen der Tempeleingänge zu küssen,

war unter den Griechen und Römern üblich gewesen. So sagt Ovid von Deukalion und Pyrrha, die nach der Flut den delphischen Tempel besuchen:

Ut templi tetigere gradus, procumbit uterque
 Pronus humi, gelidoque pavens dedit oscula saxo.
 (Met. I 375 f.)

Besonders taten dies Elende und Schuldbewußte.
 Non ego sic merui, debitum procumbere templis
 Et clara sacratis oscula liminibus.
 (Tibull. 1, 2)

Trotz des Tadels, den Arnobius ausgesprochen hatte, fielen die Christen im Morgen- und Abendland beim Eintritt in ihre Kirchen auf die Schwellen nieder. Die christlichen Dichter sprechen von diesem Brauche ebenso, wie einst die römischen:

Rursus Apollinaris pretiosi limina lambe
 Fusus humi supplex.
 (Fortunatus de basilica Apollinaris)
 Apostolorum et martyrum
 Exosculantur limina.
 (Prudentius ad Laurentium)

Sternitur ante fores et oscula postibus figit
 Et lacrimis rigat omne solum, pro limine sancto
 Fusus humi. (Paulinus v. Nola, Natal. VI Felicis)

Chrysostomus (Homil. 30): „Wir sind Tempel Christi, deshalb küssen wir die Türen des Eingangs zum Tempel, indem wir einander beim Eintritt selbst küssen . . . Sehet ihr nicht, wie Viele selbst die Türen des Eingangs zu dieser Kirche küssen. Einige sich hinneigend, Andere mit der Hand haltend und dann die Hand zum Munde führend.“

Die Abessinier küssen Boden, Türen und Pfosten der Kirche. Bei der Prozession mit dem Evangelienbuch wird dies den Nächststehenden zum Kusse hingehalten. Ein

während der Messe zum Küssen herungereichtes Instrument hieß pax (s. oben) (vgl. שלום, gr. philema, christl. pal. syr. Schultheß sv). Heiligenbilder werden geküßt, entfernteren Kußhände zugeworfen. (Z D P V 39, 111.)

Das Küssen der Idole kennen auch die tannaitischen Quellen. Man soll an einem Brunnenauslauf nicht unmittelbar trinken, denn der Zuschauer könnte glauben, man küsse den dort dargestellten Götzen (T Az VI 469₃₀. T Snh X 430_{15, 19}).

In der Beschreibung des Dienstes im Heiligtum am Versöhnungstage heißt es: man sagt zum Hohenpriester nachts, wenn er schläfrig wird, והפנ על הרצפה (Joma 1, 7), stehe auf und kühle dich am kalten Marmorpflaster. Das soll bedeuten, er soll die קידה¹⁾ vollziehen, d. h. wie R Sb G auf die beiden Daumen gestützt, sich auf das Pflaster beugen es küssen und sich wieder aufrichten. (Joma 19b Suk53a.)

Hat R. Simon b. Gamliel beim Fackeltanze des Laubhüttenfestes mit beiden Daumen die Erde berührt und sie geküßt, so ist das nach talmudischer Anschauung die Kiddā genannte Ceremonie (T Suk. IV 198, 16), die ihm nach b 53a niemand nachzumachen imstande war. Nach späterer Auffassung hat man sich bei der Kiddā auf die Daumen der Hände und Füße gestützt (Abudr. Prins 44b).

Der heutige Ritus des Küssens kultischer Gegenstände hat sich nicht ohne Beeinflussung von seiten fremder Sitte entwickelt. Ursprünglich aus dem Oriente stammend, kam dies Küssen auf dem Umwege über das kaiserliche Rom und die beiden Tochterreligionen wieder zu den Juden zurück. Auf dem Wege der Rezeption — s. meines Vaters Lebensalter, S. 360 — ist ja mancher fremdartige Brauch in jüdische Kreise gedrungen. Ich möchte hier nur auf zwei Beispiele hinweisen.

¹⁾ Kiddā (nicht Kīdā) Ber. 34b, sie besteht darin, daß man die zwei Daumen gegen die Erde stemmend sich bückt und das Pflaster küßt. Raši Taan. 25a, Meg. 22b.

Das eine Beispiel. Katalonische Sitte verlangte: wenn der Kohen anfängt den Priestersegen zu erteilen, soll die Gemeinde niederknien. So berichtet Siddur Raši 254. Der Herausgeber bemerkt dazu mit vollem Rechte, er kenne für diese Sitte keine Quelle. Die Quelle liegt eben außerhalb der Synagoge.

Das zweite Beispiel führt Abravanel (Abot 6 f 87a Venedig 1567, Zemach David zum Jahre 587) an: der Morenu-Titel wird in Nachahmung des christlichen Dokortitels erteilt. Über die Morenu-Frage und den Zusammenhang von magister und doctor mit dem Jüdischen spricht Krauß, Wiener Gezera 185.

In der Streitschrift gegen die Spagnolen in Valona um 1510 sagt Messer David, in den Büchern der Spagnolen werde den deutschen und italienischen Juden vorgeworfen, sie hätten ihre Morenu-Ordination den Christen nachgemacht.

Er antwortet: da sei Gott vor! Es heißt ja: und in ihren Gesetzen sollet ihr nicht wandeln! (Kebod Chachamim 63 Bernfeld).

Der Ritus des Küssens ist in den letzten Jahrhunderten bei den Juden ziemlich allgemein geworden. In Ermangelung älterer Begründung hat man den Kuß treffend als Ausdruck der Liebe zur religiösen Übung, ḥibbüb mišvā nach Analogie von hiddur m., Bk 9b, der Inbrunst bezeichnet. Man küßt entweder die betreffenden Dinge direkt oder durch Berührung mit der Hand oder mit dem Talith. (A. Marmorstein, der Ritus des Küssens bei den Juden. Archiv f. Rel. Wiss. XV — 1912 — 318—320.)

Geküßt werden: die Mezusa am Türpfosten beim Betreten und Verlassen des Raumes, die Türpfosten der Synagoge bei Ein- und Austritt, Tefillin und Talith beim An- und Ablegen. Bei gewissen Gebetstellen werden die Schaufäden geküßt: eine Quaste bei der Morgen-Beracha: „der die Nackten kleidet“, das vordere Quastenpaar zum Schluß von bāruch seāmar, alle vier Quasten im Schema beim

Worte *šīšīth* und *emeth* und in der mit *emeth* beginnenden Nach-*berāchā* des Schema bei *weaddir* und *neḥmadim laad*. Geküßt werden der Vorhang der heiligen Lade beim Öffnen derselben, die Torarolle beim Aus- und Einheben und Vorübertragen; die geöffnete Tora berührt der Aufgerufene zu Anfang und Ende der vorgelesenen Stelle mit den Schaufäden und küßt diese. Die Armtefilla wird bei der Morgen-*Bērāchā*: „der Israel umgürtet“, die Kopftefilla bei „der Israel krönt“ mit der rechten Hand berührt und diese geküßt. Beide Tefillim werden geküßt bei dem zweimaligen *jismēhū haššāmajim w̄thāgēl hāāreṣ*, dessen Anfangsbuchstaben das Tetragramm bilden und im Ašre-Psaln bei dem bedeutsamen Verse: „du öffnest deine Hände und sättigst alles Lebende mit Wohlgefallen“. Isak Luria hat im Namen des Sohar Berührung der Tefillin auch bei *jōšēr ōr* verlangt, ist aber nicht durchgedrungen. Auch das Gebetbuch wird nach vollendeter Andacht geküßt. Ganz gleichmäßig war die Übung bei diesen Küssen im Ritus niemals. In die Gebetbücher ist die Vorschrift des Küssens erst spät gedrungen: zuerst in die Ausgaben Jesaja Berlins und Jakob Lissauers. Von den sephardischen Gebetbüchern erwähnt das Küssen zuerst das Gebetbuch Amsterdam 5500 (Mitteilung des Herrn B. Sealtiel, Berlin 1908). Baers Gebetbuch erwähnt das Küssen mehrfach p. 5, 6, 7, 8, 123, 225. In neuerer Zeit hat die Übung bei diesen Küssen stellenweise nachgelassen. Die deutschen Reformbestrebungen, denen das Speziell-jüdische wenig sympathisch war, haben auch hier sich berufen gefühlt, Wandel zu schaffen. Direkt abgeschafft hat man allerdings nur Störendes. Die Synagogenordnung von Schwerin z. B. verbietet 1843 das Küssen des Vorhangs beim Eintritt in die Synagoge während des Gottesdienstes und das Verlassen des Platzes um die Tora zu küssen. Creizenach (Geist der phar. Lehre I, 477) untersagt das Küssen der Tora, wenn man es nicht von seinem Platze aus kann. Am meisten in die Augen fallend ist das

Küssen der herumgetragenen Torarolle in der Synagoge, dessen auch der große ungarische Schriftsteller Jókai gedenkt, J M J T 1905, 104. Der ungarische Humorist Adolf A'gai, der durch längere Zeit jährlich einige Wochen in Korfu verlebte, berichtet (Mult és Jövö III — 1913 — 531): Die eingeborenen griechischen Juden küßten entweder den Toramantel oder den Talith, mit dem sie ihn berührt hatten. Die spangolischen (türkischen) Juden aber grüßten die Tora auf muselmännische Art, indem sie erst die den Fes tragende Stirne, dann die Brust berührten.

Von den persischen Juden wird berichtet: bei dem Eintritt in die Synagoge und bei dem Aussprechen des üblichen Segenspruches fährt man mit der Hand über das Gesicht von der Stirn bis zum Barte und küßt sie dann. Dasselbe tut man bei dem Lesen des Schema. Schudt berichtet 1714 von den Juden zu Worms (Jüd. Merkw. 1, 411): Die Wormser Juden sind als ihnen „ein uhraltes chumesch oder Exemplar der V Bücher Mosis Hebräisch uhralt geschrieben, gezeiget worden, aus Ehrerbietung gar davor nieder auf die Knie gefallen und haben es geküset, obwohl sie darin geirret, daß sie geglaubet solch Msc. sey noch vor Christi Zeiten geschrieben worden, dahero auch einige Juden 6000 Thaler dafür zu geben, sich erbotten, oder doch 500 Thaler für die Erlaubniß, es abzuschreiben.“

Der Midrasch läßt das Befehlsschreiben des persischen Königs küssen, und gewiß spiegelt sich darin altorientalische Sitte (Schir. r. Einl.). Midraschische Reminiscenz war es wohl, die den Rabbiner Jonathan Eybeschütz (?) in Prag 1742 das ihm zugekommene Schreiben des Königs von Frankreich küssen ließ (H B 16 — 1913 — 143). Vom Küssen der Tora (Mag. Abr. 139, 14) erfahren wir erst in späterer Zeit. Manhig 27a schweigt davon. Aus Österreich berichtet Or zarua (P. Jicchak ■ 125b, R M A O. Ch. 149): die Kinder liefen herbei, um die Tora zu küssen: es sollte ihnen dadurch Liebe zu Israels Heiligtümern eingimpft

werden. Man küßt später auch die Hand, mit der man die Tora von fern begrüßt hat (Zeher Nathan 135a). So grüßen in Aden die Frauen, in der Synagogenüre stehend, beim Ausheben die Tora durch Kußhände (Saphir 2, 7). In Cochin öffnet man vor der Braut die Tora bei den 10 Geboten, sie legt ihre Hand auf die Augen und küßt sie (2, 75). Am Simchath Tora werden die in Prozession herumgetragenen Torarollen geküßt; bei den Spagnolen geschieht dies am Kol-Nidre-Abend. Der Erzbischof Albrecht küßt — um 1200 — die ihm entgegengebrachte Tora (Caro, Wirtschafts-gesch. 1, 417). Vor und nach der Eidesleistung auf die Tora wurde dieselbe geküßt (Bloch, Jubelschr. 223 ung.). Der Aufgerufene küßt die Tora zu Anfang und zu Ende des vor-gelesenen Abschnitts (S. Chaßidim Wist 432).

Margaritha beschreibt dies 1544: So kommt denn derselbig der doberuffen ist und stellt sich in die mitt zwischen die zwen und kußt die zahren gebott, aber nicht auff das bloß bergamen, sonder durch die Mappen und tücher (p 196).

Das Gebetbuch wird vor und nach dem Beten geküßt. So auch bei persischen Juden (Grunwald, Mitt. 20, 152). Man soll es beim Weglegen und wenn es auf die Erde gefallen ist, küssen (S. Chaßidim 691 Wist) und umkehren, wenn man es auf der Titelseite liegend findet (R M A J D 282, 5 Mekore Minh. 30). Umarmt und geküßt wird ein Buch im Seder Elija zutta 17 p 21 (1904 Friedm.). Der zu Vereidigende mußte in England beim Schwure die Bibel küssen und der Brauch wurde erst am 1. I. 1910 „als äußerst unhygienisch“ aufgehoben. Seitdem nimmt der Eidesleistende die Bibel ohne sie zu küssen in die rechte Hand.

Die Tefillin sollen nach talmudischer Vorschrift berührt werden (Men 36b Maim. H Tefillin 4, 14, Eskol 1,64), doch kennt schon gaonäische Zeit das Küssen derselben, das später allgemein gebräuchlich wird. (Abudr. — Tur und Sch. A. O. Ch. 24, 4, B. J. T. O. Ch. 48. R M A das. u. O. Ch. 11 Ende, Mekore Minhagim 30). Auch der Tefillinbeutel soll

geküßt werden, wenn er zur Erde gefallen ist (Leket Joscher 1, 15).

Das Küssen der Schaufäden hat eine interessante Vorgeschichte. Im 9. Jh. wird die Sitte, sie während des Schema in die Hand zu nehmen, zuerst erwähnt. Mose Gaon (832) und Natronaj Gaon (859), denen die Frage, ob dies zulässig ist, vorgelegt wird, sprechen sich gegen den Brauch aus. Die Antwort lautet: es sei kein Brauch der Schriftgelehrten und ihrer Schüler, sondern bloße Überhebung — jōhārā. Da man die Schaufäden bei dem Umhüllen mit dem Tallith angeschaut und mit dem Segenspruch begrüßt hat, ist es überflüssig, sie in der Hand festzuhalten, sonst müßte man ja bei uķēšartem die Tefillin anfassen und bei uķētabtem nach Hause gehen, um die Hand auf die mēzuzā zu legen. Wer darum also handelt, den muß man aufklären, daß er es nicht wieder tue.

Der Brauch, der sich aus dem Worte urējtem entwickelt hat, hat trotzdem immer mehr festen Fuß gefaßt, sodaß Haj Gaon (1038), dem die Frage wieder vorgelegt wird, sich schon viel nachsichtiger äußert. Die mēzuzā hat man nicht bei sich, aber wer die Schaufäden während des Schemalesens ansieht und betastet, handelt recht. Dies ist auch, da man gerade mit dieser mišwā beschäftigt ist, nicht als Störung anzusehen. Nur wen das Betasten wirklich stört, soll sich davon zurückhalten, wie man ja weder zwinkern, noch winken, noch mit dem Finger weisen darf (Joma 19b). Die Tefillin sollen ständig betastet werden (Schaare Teschuba 88, Gaon. J. Müller 38). Marmorstein hat versucht, die Quelle des Brauches bei den Karäern nachzuweisen, ich finde aber in den Quellen keine Veranlassung hiezu (Schwarz-Festschrift 463). L. Mieses schrieb 1828 an Jost (Gesch. IX Verzeichnis S. 90): Bei den Karaiten sind manche Gebräuche eingeführt worden, um den Rabbaniten nicht so anstößig zu sein, als mezuzā, die jedoch nur bei Einigen im Gang ist, dann die šīšit zu küssen. Peter Beer behauptet,

(Gesch. aller Sekten 1, 189), die Karäer hätten keine Schau­fäden an ihren Kleidern, sondern in der Synagoge hänge ein Tuch mit Fransen, wohin sie beim Schemalesen ihre Augen richten.

Tobia b. Eliezer sagt a. O.: man führe die Schau­fäden während des Schemalesens über die Augen als Ausdruck der Liebe zur Übung des göttlichen Gebotes — *hibbüb mišwā* — das sei aber nur Sitte, nicht Vorschrift, sonst müßte man ja bei *uqēšartem* die Tefillin berühren! Er kennt also dies Berühren noch nicht.

Als Gebrauch mancher frommen Leute wird verzeichnet, sie sähen bei *urēitem* — im Schema — die Schau­fäden an, strichen damit über die Augen und küßten sie aus Inbrunst (O. Ch. 24, 4, Chaje Adam I, 11, B. J. O. Ch. 28). Die Sitte setzte sich durch, sodaß man sie später nicht mehr als auf­sehenerregende Prahlerei brandmarken durfte (Jad Maleachi unter *jōhārā*). Wie oft hiebei die Schau­fäden zu küssen sind, darüber herrscht keine Einhelligkeit (Brück a. O.). Als Analogie sei erwähnt, daß Saphir (2, 50) erzählt, die Parsi wickeln etwas wie einen langen Faden um den Körper und küssen es.

Die Praxis der Juden im h. Lande ist, wie nur L. Grünhut vor Jahren schrieb, daß sie bei *wahābiēnū* die Schau­fäden in die Hand nehmen und bei *wenechmādīm laad* weglegen. Die Sitte geht auf Isak Luria zurück. Eine Ausnahme machen nur die Littauer, die unter Berufung auf den Gaon Elia Wilna den Gebrauch der *Chaβidim* ablehnen. Sie nehmen mitten im Schema die zwei vorderen Quasten in die Hand, sehen sie bei *urēitem* an und legen sie, ohne sie zu küssen, am Schlusse des Schema aus der Hand. Das Anfassen der Schau­fäden während des Schemalesens soll im jerusalemischen Talmud erwähnt gewesen sein. Grünhut schrieb mir hierüber aus Jerusalem: „Ich habe eine alte Hs. הגולה הנחות על ס' עמודי הגולה von einem Schüler des R. Perez. Es ist in Paragraphen geteilt von 1—81. Im § 4 sagt der Ver-

fasser: ein Kind, das sich einzuhüllen versteht, ist schaufädenpflichtig. Jeruschalmi: Nicht daß es sich einzuhüllen, sondern daß es zwei Quasten nach hinten, zwei nach vorn zu verteilen versteht und die Schaufäden beim Schemalesen nach Vorschrift in der Hand hält.“ Das wäre, wenn das Zitat nicht apokryph ist, die älteste Erwähnung des Ergreifens der Schaufäden beim Schemalesen.

Für die Mezusa wird in ältester Zeit bloß das Berühren, nicht auch das Küssen vorgeschrieben, es wurde aber Sitte, sie zu küssen. (Zeda lederech 67a R M A J. D. 285, 2 Mekore Minhagim 30. Zecher Nathan 135a B J. O. Ch. 28.)

Ebenso werden die Türpfosten der Synagoge geküßt, was sogar Heine noch wußte:

Sei begrüßt, geliebte Halle
 Meines königlichen Vaters!
 Zelte Jakobs, eure heil'gen
 Eingangspforten küßt mein Mund.

(Prinzessin Sabbat)

Der inbrünstige Liebeskuß der Mišwā hat die Tendenz, sich ein immer größeres Feld zu erobern. Die gemütvoll Frömmigkeit des Jesaja Horwitz freut sich darüber, daß sich die Gewohnheit einzubürgern beginnt, alle mišwōt zu küssen, die Laubhütte und ihre vier Pflanzenarten ebenso, wie maššōt und mārōr des Sederabends (1, 142b, 244b marg.). Aus Teheran hören wir: beim Verlassen des Friedhofs werden aufs Grab Grashalme und Steinchen, die zuerst geküßt werden, gelegt (Grunwald, Mitt. 20, 154).

Beim Abklopfen der Weidenbüschelchen am Hoschana rabba läßt die Kabbala daran denken, daß in der Gestalt des Weidenblattes das Geheimnis der küssenden Lippe liege: die weibliche Lippe, welche die männliche küßt zur Ehe des Morgens (Mischnath Chaβidim 127a). Auch die kabbalistische Gebetsformel nach dem Abklopfen der Weiden bittet: Küsse uns mit den Küssen deines Mundes! (Machzor Rödelheim VIII 10b).

Die Kabbala läßt ihrer Phantasie freien Lauf. Ihr küssen die Patriarchen das Gebet (Sohar chad. 70b). Sie läßt das göttliche Wort in Liebesglut küssen (34c כמאן דנשיק ככהכיבו דרהימיותא). Die Küsse der Liebe *něšikīn dirēhīmūtā* (Sohar 1, 44b, 168a) sind dem Sohar geläufig, auch Küsse der Liebe des himmlischen Königs *něšikē dirēhīmū dēmalkā* (Sohar 2, 97a). Die mündliche Tora ist ihr die vom göttlichen Munde weggeküßte Lehre (Tikkune hasohar 51b Z 1, 71a), wird zur Šošanna durch Vereinigung mit dem himmlischen König in dem Kusse, denn es heißt: seine Lippen — *šošannim* (Sohar 1, 221a, 3, 107a). Die Gemeinde Israels ist mit *šošannā* bekränzt in den Liebesküssen des höchsten der Könige, denn es heißt: seine Lippen — *šošannim!* Daher heißt es: er küsse mich mit den Küssen seines Mundes (3, 287a). Durch himmlische Küsse werden heilige Geister erhalten (2, 253a, 254f), und das Geheimnis des Kusses (*rāzā dinčšikā*) ist kabbalistische Wendung (Ozar Midr. 516a). Die Vereinigung der entsprechenden *sefirot* heißt: Kuß (*niššuk*): Vater und Mutter d. i. Weisheit und Einsicht küssen einander (Mischn. Chašidim 12a, 14b, 16b, 25a, 29b).

VII. Eschatologisches.

Jakob Burckhardt sagt (die Zeit Constantins d. Gr. 3, 181): In der großen mittleren Halle des Serapeums stand das Bild des Gottes, überaus kolossal . . . Der ganze große Raum war dunkel und also auf künstliche Beleuchtung berechnet; nur an dem Festtag, da man das Bild des Sonnengottes auf Besuch zu Serapis brachte, wurde in einem bestimmten Augenblick eine kleine Öffnung gegen Osten aufgedeckt, durch welche plötzlich der glühende Sonnenschein auf die Lippen des Serapis-Bildes fiel und dies nannte man den Sonnenkuß.

Ähnliche Vorstellungen von makrokosmischen Küssen fehlen auch in jüdischen Kreisen nicht. In der 28sten Ode des jüdisch-christlichen Psalmbuchs (Harnack p 61)

heißt es: unsterbliches Leben ist hervorgekommen und hat mich geküßt.

Die Offenbarung selbst stellt sich der Agada im Bilde des Gotteskusses dar: die zehn Worte des Bundes werden Gott vom Munde weggeküßt (Bacher P 1, 313 n. 8). Während der Offenbarung der 10 Worte küssen die Engel Israel auf den Mund (B hamidr. 1, 69). Der synagogale Dichter Simon b. Isak singt (Techinna zum Gedalja-Fasten):

Vor tausenden schreitend, die vor Ihm flehn,
Der Heilige — gerühmet in Himmelshöhn —
Zur Rechten die lohenden Flammen wehn,
Gesichter verbinden sich Ihm, vergehn,
Vom Mund ihm zu küssen der Worte zehn.

Das Wort Gottes küßt den אֲדָקוּלְאִין בֶּן הַדְּרִימָה auf den Mund und lehrt ihn die Tora (Schir. r. 1, 2 f 4b Romm.). Die Stelle ist rätselhaft, die bisherigen Lösungsversuche mißlungen (Levy 1, 174, Jastrow 17, Cassel II Ester p 22 n und die Komm. zur Midraschstelle).

Er küsse mich von den Küssen seines Mundes: a) küsse (1) und Küssen (2) meint insgesamt d r e i Küsse: diese entsprechen den drei Teilen der h. Schrift; b) seines M u n d e s, d. i. die mündliche Lehre und darum schließt das biblische Wort, denn deine Liebe ist köstlicher als Wein: die Worte der Weisen sind mir lieber und angenehmer, als der Wein der Tora selbst (Barzeloni Jezira 5).

Auch sonst spielt die synagogale Dichtung, z. B. Eleazar Kalir, auf diese Vorstellung vom Gotteskusse der Offenbarung und vom besiegelnden Gotteskuß an (Jozeroth, Arnheim 155 f. Baer Gebetbuch 695_{10, 12}). Baer verweist auf Toßafoth A z 35a, wo die L A abweichend, aber unrichtig שִׁבְךָ שְׂמִילִים נָתַנִּי בְּנִשְׁקָה lautet, anstatt שִׁבְךָ.

Der Midrasch bezieht darum den Eingang des H L: er küsse mich von seines Mundes Küssen, auf die Offenbarung am Sinai. Die dienstattuenden Engel bitten: er küsse

sie mit den Küssen, deren seine Kinder teilhaft wurden. „Von den Küssen“ darin liegt angedeutet, daß Israel nur einen Teil der zehn Worte unmittelbar aus dem Munde der Allmacht vernahm, sagt R. Josua b. Levi (Bacher P. 1, 178). Wenn es heißt, er küsse mich von d e n Küssen, so weist die Mehrzahl auf mindestens zwei Küsse: einen im Diesseits, einen im Jenseits. Im Diesseits heißt es: er blies ihm ein die Seele des Lebens (Gn 6, 7), im Jenseits: ich lege meinen Geist in euch (Ez. 37, 14. Schir. zutta p 10 Buber. Jalk II 981 f 175b). Hast du dich im Diesseits viel um die Tora bemüht, so werden deine Lippen im Jenseits geküßt (Abot Natan 12, p 28 Schechter).

Im Kusse sterben ist ein dichterisch schöner Gedanke der Agada. Auch Geibel singt:

Ich habe die Welt vergessen,
Seit ich dein Aug' gesehen;
Ich möchte dich an mich pressen
Und still im Kuß vergehen.

An anderer Stelle:

Laß mich vom rosigen Munde
Küssen die Seele dir,
Aus meines Busens Grunde
Nimm meine Seele dafür!

Das kommt dem agadischen Bilde, Gott nehme die Seele der Frommen im Kusse, nahe. Auch Heine spielt mit ähnlichen Gedanken:

Singt mich tot und herzt mich tot,
Küßt mir aus der Brust das Leben.

Gewiß nicht aus der jüdischen Quelle kam die Vorstellung zu Schiller (Götter Griechenlands):

Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das letzte Leben von der Lippe . . .

Der Tod selbst küßt nach agadischer Anschauung nicht. Bei neueren Dichtern ist es ein beliebtes Bild:

— — und nur die Lippen, die sind rot,
Bald aber küßt sie bleich der Tod. (Heine)

Oder Geibel (Das sterbende Kind):

Auf Stirn und Lippen und Wangen
Ist schon vergangen
das süße Rot;
Und dennoch heimlicher Weise
Lächelt es leise —
Leise küsset der Tod.

Die lindeste der 903 Todesarten, die es gibt, ist der Tod im Gotteskuß: leicht zieht er die Seele aus dem Körper, wie ein Haar aus der Milch (Ber. 8a Tnch Mikez 10 Jalk Till 797). Sogar halachische Folgerungen versuchte man an diese Todesart anzuknüpfen (R M b N Chukat Anf. — Bachja b. Ascher sv אהבה und Torakomm. Ende). Moses starb „durch den Mund Gottes“, d. h. durch den Gotteskuß (Abot Natan 12 p 50a). Ebenso starben Ahron und Mirjam, aber von dieser wird es nicht ausdrücklich berichtet, weil man nicht vom Gotteskusse in Verbindung mit einer Frau sprechen mochte. Auch auf die drei Erzväter wird der Kussestod übertragen. (Tanch Waethch. Ende und Buber p 13. Ozar Midr. 370b. M Petiraṭ Mōse. B. hamidr. 1, 129. 6, 77. Deb. r. 11 Ende. Jalk. I 940 f. 304c, I 763 f. 238d, I 787 f. 255d. Bacher P 2, 56. 3, 461. Bb 17a Mk 28a. — Grünhut, Likkutim 4, 85b. Grünbaum, Neue Beitr. 183. Weber, Altsyn. Theol. 323, 242, 156. Beer, Leben Abr. 201 n. 924. Graetz X 258.)

Ins Christliche übersetzt ist der Kussestod Mosis bei Appuhn, Mose der Knecht Gottes, Magdeburg 1845, 421 f. Weiteres Klē Jakar Chaje Sara zu ותמת (Dukes Blumenlese p 167).

Einer der Märtyrer von Trient starb vor der Hinrichtung im Kerker: er starb im Kuß, wie Ahron, der Hohepriester (Ha-šöfe mē-ereš hāgār 2, 19). Später wird der Kussestod stereotype Formel auf Grabsteinen, z. B. Wachstein, Wiener Grabsteine 2 p 76 n. p XXX mītaṭ nēšikā und nešaf binēšikā. Auch den synagogalen Dichtern ist die Vorstellung geläufig, z. B. Mose b. Samuel (Zulat zu Simchat Tora):

Da er siehet, daß nicht fromme Flehen und Gebetes Wort,
Zu dem sanften Kussestode macht er sich bereit sofort.

Während Eisenmengers Haß die Sache „Gottes Ehr zuwider und sehr verkleinerlich“ findet (1, 86); hat Herder sich den poetischen Gedanken nicht entgehen lassen (Blätter der Vorzeit 1787). Er gibt in einfacher, ergreifender Darstellung das ganze Zwiegespräch zwischen Gott und Moses nach dem Midrasch wieder und schließt: da küßte der gnädige Gott seinen Knecht und nahm im Kusse seine Seele. Moses starb „am Munde Gottes“ (Sämtl. Werke. Zur Litt. u. Kunst 10, 56).

Philosophisch vertieft wird die Agada von Maimuni (More 3, 51. Bacher, die Bibelex. Maim. 17): Die Liebe zu Gott ist am vollkommensten, wenn der Mensch unter der Last der Jahre, dem Tode nahe ist. Da wird sie zur wahren Leidenschaft und inmitten dieser Seligkeit trennt sich die Seele vom Körper. Diesen Zustand meinen unsere Weisen, wenn sie sagen, Mose, Ahron und Mirjam seien im Gotteskusse gestorben: sie sind in der Seligkeit ihres Gotterkennens, in der Macht ihrer Gottesliebe heimgegangen. Unsere Weisen bedienen sich der allegorischen Ausdrucksweise, nach welcher das aus der leidenschaftlichen Liebe zu Gott sich ergebende Gotteserkennen Kuß genannt wird, wie geschrieben steht: er küsse mich mit den Küssen seines Mundes. Das ganze H L ist eine Allegorie der Gottesliebe, welche die Seele des Menschen mächtiger ergreift als die Liebe zum Weibe.

Ähnlich sagt Jechiel aus Pisa (1539), ben Azzaj's Tod sei eingetreten, weil seine Seele sich von den erschauten Geheimnissen nicht trennen mochte und dies sei vielleicht so, wie der Tod im Kusse (Minch. Ken. 104 Kaufmann).

Der Mystik des Sohar war der Gotteskuß ein kongenialer Gedanke. Franck (La Kabale 250, deutsch 181) hat hier die treffende Stelle herausgegriffen: In einem der mysteriösesten und erhabensten Teile des Himmels ist ein Palast: der Palast der Liebe, hēchal ahābā genannt. Dort weben die tiefsten Mysterien, dort sind alle Seelen versammelt, die der himmlische König liebt, dort wohnt der Himmelskönig, der Heilige gelobt sei er, mit diesen heiligen Seelen und vereinigt sich mit ihnen im Liebeskuß: nēšīqin dirēḥīmū (2, 97a). Daher heißt der Tod der Gerechten: Kuß Gottes. Dieser Kuß ist die Heimkehr der Seele zu ihrem Ursprung (1, 70a, 168a. 2, 124b, 146. 254a). Im seelenvollen Gebete vereinigt sich der Menscheng Geist mit dem Weltengeiste in einem Kuß, sagt Isak Allatif (Graetz VII 191, 193). Es küßt sich der menschliche Verstand mit dem aktiven Intellekt (Men. Hamaor 4, 2).

Nachdem Isak von der Jagdbeute des vermeintlichen Esau genossen hatte, wollte er nachsinnen und sprach zu ihm: tritt heran und küsse mich, mein Sohn, damit sich meine Gedanken sammeln. Dieser Kuß ist die sich vom Emanierenden zum Aufnehmenden konzentrierende Vernunft, wie es heißt: er küsse mich mit den Küssen seines Mundes. Das ist das Haften an der Vernunft, wie es heißt: Lippen küßt, wer vernünftige Worte erwidert (Spr 24, 27). Der Kuß ist als körperliches Haften Symbol des Haftens der Vernunft (Ensalomo Astruc, Midresche hatora 48).

Jakobs Bild im Gotteskuß. Gottes Thron trägt nach bekannter agadischer Annahme¹⁾ das Bild²⁾

¹⁾ Zunz SP 81, 248: Jose b. Jose, Kalir, Saadja, Sal. b. Jehuda, Isak Gajjāt, Raši Chul. 91a, R. Tam, auch Ben Meir, Sokolow =

des Stammvaters Jakob. Der Gedanke taucht, wie ich von Goldziher weiß, später bei den Schiiten auf: als Gott den Adam erschuf, zeigte er ihm das Bild von Mohammed und Ali: vor diesem mußten sich die Engel bücken. (Alphab. R. Akiba 77 Wertheimer, daraus Or Zarua II f 9c, Seder R. Amram 14a. Schibbole haleket p 19, Tanja f 8a. B J. O. Ch. 125. j Trg Gn 28, 12. GA RM Rotbg Nr. 112 f. 23a, Lemberg, Rabija 70,18.) Wenn das Dreimalheilig der Keduša der betenden Gemeinde emporsteigt, küßt Gott das Bild Jakobs dreimal. Gott läßt seinen Mund herabsteigen und küßt das Bild Jakobs auf den Mund (Eschkol haköfer 36d).

Jubelschrift 60. — Echa r. f 48b Buber. Hechalot 8 § 3, 9 § 2. Gzbgr. Fragm. 98 zu Gn. 28, 10. Z A 22, 327.

²⁾ דייקנא ist aus gr. eikōn auf phonetischem Wege entstanden, wie ich 1899 bei Krauss LW nachgewiesen habe. Kaufmann hat den richtigen Sachverhalt schon 1887 erkannt (REJ 14, 46), und dieser ist trotz des Widerspruches von Thumb, Indog. Forsch. 6, 58 (S. Krauß 8. VI. 1919) nicht zu bezweifeln. Kfm. verwies auf דייקנתין aus hyakinthos, auf Diunas aus Jonas, sowie auf diurnus und jour. Divnan für Jonas auch auf der Schale von Podgoritza: Kisa, das Glas im Altertum 679. Ich möchte jetzt noch auf ריוסטר aus historion und הריובין, הניובין aus heniochos (Ber. r. 10, 4, Midr. Till. 17,5, Krauß LW s. v.) verweisen. Es ist bei diesen Beispielen der Uebergang der palatalis cacuminalis spirans (j) in die entsprechende explosiva, magyarisch gy geschrieben, zu konstatieren. Simonyi (Tüzetes Magyar Nyelvtan I, 126) sagt: gy am Wortanfang stammt meist von j. In den ungarischen Dialekten ist diese Lautveränderung auch heute noch häufig. Umgekehrt sprechen Leute deutscher Muttersprache statt des gy gern j oder d, so daß man z. B. Jüdisch-deutsch Gyöngyös und Gyönk 'indesch und jönk spricht. Aus dem j türkischer Lehnwörter wird am Wortanfang gy (Simonyi 166). Aus Diamant wurde gyémánt. Auch im Wortinnern bei Silbenbeginn und selbst am Wortende finden wir dieselbe Erscheinung (130 f.). — Von Kraelitz berichtete über seinen Besuch des Kriegsgefangenenlagers in Sigmundsherberg am 27. IX. 1916 (Berichte des Forschungsinst. für Osten und Orient in Wien S. 37): Meine beiden Wolgatataren sprachen j, das im Anlaute im Kasan-Tatarischen gewöhnlich dz lautete, sehr verschieden aus, bald wie reines dž, bald, namentlich vor palatalen Vokalen, wie ein palatalisiertes dž, bald wie dj (ung. gy).

Alphab. R. Akiba 39 Wertheimer: Gott ergreift die Buchstaben der Merkaba, umarmt und küßt sie und setzt jedem derselben zwei Kronen auf.

Wer eine seiner würdige Frau heimführt, den liebt Elia, den küßt Gott (Derech erez r. I L A: Gott liebt und Elia küßt, ms Kfmm M S 51, 64).

Am Schluß der Walküre küßt Wotan Brünhild auf die Augen „mit des Lebewols letztem Kuß, denn so kehrt der Gott sich von dir ab, so küßt er die Gottheit von dir“.

d) Gotteskuß als Auszeichnung. Als Abraham, so sagt das Buch der Schöpfung gegen Ende, Gott durch Erschauen und Nachdenken erkannt hatte, erschien ihm der Herr des Alls, nahm ihn auf den Schoß, küßte ihn aufs Haupt, nannte ihn seinen Freund und schloß mit ihm und seinen Nachkommen einen ewigen Bund (Bei Rittangel p 208 fehlen die Worte הושיבו בחיקו ונשקו על ראשו). Barzilaj p 100, 266 1Z: er küßte ihn aufs Haupt, das ist ein symbolischer Ausdruck übersprudelnder Liebe und der Erscheinung Gottes über seinem Haupte.

Hätte Israel nach Zerstörung des zweiten Heiligtums reuig Buße getan, so hätte Gott es umarmt und geküßt und für alle Ewigkeit in seinen Schoß versetzt (Elija r. 83 Friedm.). Gott erweckt Israel in seiner Liebe aus dem Staube, setzt es aufs Knie, umarmt und küßt es und führt es ins ewige Leben (a. O. 86). R. Juda b. Simon sagt: als Chananja, Mischael und Azarja standhaft in ihrem Glauben blieben, rief Gott die diensttuenden Engel und sprach: küsset die Lippen dieser drei, denn hätten sie sich nicht zu meiner Herrschaft bekannt, so wäre ich zum Feinde der in der Höhle Machpela Schlummernden geworden. R. Jochanan: als die drei die Glaubensprobe bestanden, rief Gott die diensttuenden Engel und sprach: küsset die Lippen ihrer schlummernden Väter, denn so wie sich die Väter im Glauben bewährten, so bewährten sich jetzt die Söhne (Bacher P 1, 316. 3, 198, Schir r. 7, 10).

Bei der Offenbarung fragt ein Engel jeden einzelnen im Volke, übernimmst du dies Wort? Erkennst du die Gottheit des Heiligen, gelobt sei er, an? Auf die bejahende Antwort küßt er den betreffenden auf den Mund — lehrt R. Jochanan, dem ja die Offenbarung im Symbol des Gotteskusses erschienen (Schir r. 1, 2. Bacher P 1, 313. Schir r. Grünhut p 2b. Sachs, Stimmen 2, 255):

Dann küßt ihn der Engel auf den Mund,
Der Himmelskuß besiegelt den Bund.

Späte Agada läßt Gott die eigene Hand, nach einer Konjektur des Herausgebers Samuel Haida, die Hand des Josua küssen, um des Josua Weisheit und Einsicht anzuerkennen (Elija r. 18 p 103 Fr. 380b, 382a, Warschau). Ältere Agada läßt Hiobs Knie vom Satan küssen (Bb 16a).

e) **Makrokosmischer Kuß.** Josef b. Hisdaj singt in širā jētōmā:

Den Mond umhalst die Recht' in Wonne
Und freudig küßt die Lipp' die Sonne.

(Brody u. Albrecht 28 Z 8. Kämpf, Nichtandalusische Poesie, Beilagen, 184.)

Makrokosmisch wird der Kuß in der talmudischen Wendung (Bb 74a. Gaonen darüber MS 1883, 184): zwei Welten, Himmel und Erde küssen sich — als hätte der Himmel die Erde still geküßt, singt Eichendorf — und im kabbalistischen Kusse der Sphären (Pesikta 186b, Jalk. Emor 653). Am Tage des Kusses (Ps 140, 8) wird erklärt: der Tag, an dem Sommer und Herbst sich küssen (berühren) oder an dem zwei Welten sich küssen, das Diesseits verschwindet, das Jenseits auftritt (j Jeb. XV 14d₃₃. Jalk Till 888. Bacher P 3, 726. — Bb 74a. Gaon. Hark. p. 5. 190, 344, M S a. O. Schaare Teschuba Nr. 128. Nachhall bei R. Gerschom zur Stelle).

Beim Tode zweier berühmter Schriftgelehrten, Rabba und R. Josef in Babylon, küßten sich die Ufer des Euphrat, beim Tode Abbajs und Rabas die Ufer des Tigris (M K 25b).

VIII. Folklore.

Den roten Stein, der sich in einem geblendeten Fledermausjungem findet, nimm in den Mund und küsse, wen du willst: er ist gut für die Liebe (Grunwald, Mitt. V 27 Nr. 22).

An Sprichwörtern der Ostjuden wäre zu verzeichnen:

a) a mieße mād tūr me kā küsch geb'n (Grunwald, Mitt. 1, 31, Bernstein 2165). b) Von einem armen Mann soll man sich nichts borgen und einer mießen Mad keinen Kuß geben (Mitt. 3, 26). c) besser vin die mamme a patsch, wie vin a andern a küsch (1, 29). d) ech well lieber a patsch vin a chuchem, eider a küsch vin a nar (1, 31, Bernstein 506); besser fün a gratsch a patsch, ejder fün a nar a küsch (527). e) besser an ehrlicher patsch, ejder a falscher küsch (500). f) far a tap a klap, far a küsch a patsch (1671). g) a tap ün a küsch, alje dalje nje kusch (1669). h) küschen soll man das beitschel wus es schlugt in der jugend (394). i) wen chussoin-kale küschen sich schojn, megen die schadchunim ahejm gehn (1623). j) a meschügener müss a häßen ofen küschen (Mitt. 3, 42). k) ussür chasir is keyn schwüe, küsch in . . . is kein klulu (217). l) as me schlugt sech, küscht me sech nischt, ist schon oben angeführt (Mitt. 1, 27).

IX. Poesie.

Neue Bilder treten uns in der jüdischen Dichtung nicht allzuoft entgegen. Beschränkte Naturbetrachtung und beschränkter Sprachschatz hindern meist den freien Ausdruck. Es überrascht schon, wenn ein moderner hebräischer Dichter sagt: die Nacht, die vergeht, küßt den Tag, der anbricht (B. Slucky, Achiaßaf 5664, 180). Umgekehrt Geibel:

Und wenn der Tag die Nacht geküßt,
Da stirbt sie hin im süßen Tod,
Ihr seliges Verbluten
Das ist das Morgenrot.

Und Heine:

Die Wipfel des Waldes umflimmert
 Ein schmerzlicher Sonnenschein;
 Das mögen die letzten Küsse
 Des scheidenden Sommers sein.

Bei Juda Halevi küßt die Sonne allabendlich die Hand des Westens.

Eigenartige Wendungen über Kuß und Küssen überraschen uns im Reiche der jüdischen Dichtung selten. So z. B. wenn Alcharizī sagt, Ben Baruchs Lieder werden mit der Herzen Mund geküßt (Tachkemoni 6b Stern. Brody u. Albr. 173 Z 84). Spielende, wagnerische Häufung von Alliterationen, die kaum übersetzbar sind, bietet לושק משק לושק חשק פשק דמשק G A Lothair f 39b.

Trinken heißt, die Flasche küssen: Kalonymos b. Kalonymos um 1322. (Eben Bochan Lmbg 1865 p 10) Den Mund der Flasche ständig küssen (R E J 57, 6): שפת הכוס תמיד נושק.

Alcharizī: Er schätzt den Wein wie einen Vater, des Bechers Rand als Bruder küssen tat er, es ist zum Mund der Mund geflogen, bis daß er alles aufgesogen (Tachkemoni 6b Stern; Brody und Albrecht 172 Z 58).

Jakob b. Eleazar (Brody u. Albr. 163 Z 8, 9):

Es bietet als Kelch sich der Mund der Geliebten,
 Der süßer als alle die Kelche zum Nippen,
 Drum Liebender Sehnen ist's also zu trinken
 Von der Geliebten rosigen Lippen.

Bei Juda Halevi ist der Geliebte die Sonne, der Becher der Mond: beim Trinken küßt ihm die Sonne den Mond:

Ein Becher Weins in deiner Hand:
 Hast du ihn angesetzt,
 So ist's als ob sich küssend hätt
 Die Sonn' am Mond geletzt. (I. 24.)

Nur außergewöhnlicher dichterischer Begabung war es beschieden, trotz der Beschränktheit des Gesichtskreises und des Sprachguts eigene Bilder in eigener Sprache zu formen und einen eigenen Ton zu finden, aus dem eine Persönlichkeit spricht. Als solche hat Juda Halevi auf Heine gewirkt, obwol er ihn hebräisch nicht lesen konnte und nur durch Zunzens meist mündliche Übersetzungen von der großen dichterischen Gewalt des wahrhaften Dichters ergriffen wurde. Heine singt, unbewußt den jüdischen Gotteskuß im Sinne, von Juda Halevi:

Rein und wahrhaft, sonder Maske
 War sein Lied, wie seine Seele. —
 Als der Schöpfer sie erschaffen.
 Diese Seele, selbstzufrieden
 Küßte er die schöne Seele
 Und des Kusses holder Nachklang
 Bebt in jedem Lied des Dichters,
 Das geweiht durch diese Gnade.

Hier spiegelt sich Zunzens Anschauung, die Heine aus dem Umgange mit Zunz in Berlin bekannt war. Zunz selbst faßt sein Urteil über Juda Halevi 1855 in die Worte zusammen: Jedes seiner Werke ist schön, klar, voll Wärme und Gedanken. Stets bietet sich ihm das passende Wort, die ausdrucksvollste Bibelstelle dar; ein großes Geistesleben auf kleinem Wörterraume, scheinen die einzelnen Teile des Gedichtes sich wie Glieder eines organischen Wesens zu bewegen, als hätte das Ganze sich selber aus sich heraus, ohne Zutun des Dichters entwickelt. Und dieses Leben wird von einem gotterfüllten Geiste be-seelt, an dessen Reinheit kein Schmutz haftet, von einem heiligen Feuer erwärmt, dessen Kraft über Jahrhunderte hinausragt, von einer scharf denkenden Vernunft geleitet, die sich nie in dunkle Wege verirrt. Wie der Rose Duft und Schönheit inwohnen, die beide nicht von außen zu ihr ge-

kommen, so ist bei Jehuda Wort und Bibelstelle, Metrum und Reim, mit der Seele des Gedichtes eins.

Loblied.

Die Sonn' am Firmament
Verneigt sich vor des Westens Fürsten,
Ruht keinen Tag, zieht hin,
Nach seinem Land scheint sie zu dürsten.

Dort tronen heil'ge Fürsten, Ziele ihres tiefsten Hangs,
Und ihretwegen küsset sie die Hand des Niedergangs.

(I Nr. 113 Z 4—7 p 171.)

Das Meer.

Sieh doch das Meer, wie schön's ihm frommt,
Wenn's eilend steigt zur Düne, Gischt läßt sprüh'n:
Wie wenn gemustert Heer auszieht und kommt
Zu küssen Führershand und heimzuziehn.

(II Nr. 81 p 299.)

Ach erreichte mich der Zephyr, der ihren Mund geküßt!

(II Nr. 46 Z 2 p 45.)

Zion.

Die Sehnsucht zum lebenden Gott mich erfaßt,
Wo meine Gesalbten einst gingen zur Rast. —
Sie ließ mich nicht küssen in eiliger Hast,
Die Kinder, die Enkel, die Gattin, den Gast.

(II Nr. 13 Z 1—4 p 172.)

Refrain aus Gn 31, 28 in einem Trauerliede:

Du hast mich der Kammer des Heimes entrissen
Und liebest mich Söhne und Töchter nicht küssen.

(II Nr. 32 p 133.)

An den Geliebten:

Warum der Anmut Prinz, der Schönheit Fürst
Treulos verließ er mich, den treuesten Wardein,
Treulos verließ er meinen Kreis, nicht küßt'
Den Purpur ich der Lippe süß, der Lippe fein.

(II Nr. 72 p 294.)

Lied an eine Araberin:

Die Spur ihrer Schleppe zieht sich hin wie eine Schlange
 Wie auf dem Berg des Abschieds, Isaks Spur,
 Wo er die Freunde küßt, die ihn verließen,
 Der Füße Spur, den Staub der Tritte küssen,
 Wie Honigseims Geschmack und Duft, er läßt
 Aus toten Leibern neues Leben sprießen.

(II Nr. 35 Z 16 ff p 261.)

Von ihres Mundes Perlen tränkt sie mich
 Mit Traubenblut der Lippen holdiglich. —
 Erwacht sie spricht: wie lang, wie lang tränk ich
 Mit meines Mundes Feuerweine dich?

(II Nr. 11 Z 17 ff p 15.)

Die Araberin darf keinen Juden küssen:

Mein Freund: die Midjanmagd will Liebe dir gewähren,
 Sie gehet hin, trotz dem Gebot, dich zu begehren,
 Sie grollt, weil Richter und Gesetz das Küssen ihr verwehren.

(II 137 Z 23 ff p 200.)

Aus dem Arabischen übersetzt Jehuda Halevi:

Da sie auf meinen Knien spielt,
 Sah sie im Auge ihr Gesicht:
 Küßt scherzend auf das Auge mich —
 Sie küßt ihr Bild, mein Auge nicht.

(II Nr. 13 p 16, vgl. Geiger N S 3, 106.)

An den Geliebten (die Geliebte):

Wenn ich zum Kuß die Lippen bot,
 Wie Morgensonne ward sie rot, —
 Da merkte ich's, es sei Gebot,
 Daß ihr das Weiße werde rot.
 Zu Herzen gehet mir ihr Lied,
 Sie singt, zu reizen mein Gemüt,
 Den Mund mir küsse, werd' nicht müd:

Ja, küsse, küsse, küß den Mund mir,
 Von Zorn das Herze sei nicht wund dir!
 (I Nr. 131 Z 17—24 p 193.)

Liebeslied.

Du bist die Schönheit: Kettchen und Geschmeide
 Sind unnütz dir — darum sie alle meide.
 Der Schmuck dient nur vereinet mit dem Kleide,
 Daß er mir Kuß auf Hals und Nacken neide!
 Da sang die Myrtenblüte auf der Heide:
 Vom Halse lös' die Perlenschnur,
 Du bist allein der Schmuck ja nur,
 Verdirb nicht, was dir gab Natur!
 (II Nr. 114 Z 23 ff p 325.)

Liebeslied.

Sie: Komm, o Geliebter, die Liebe hier ruht,
 Sieh, o Geliebter, wie Liebe dir tut!
 Er: Gazelle der Anmut, du Heilung dem Mut,
 Im Kuß deines Mundes entfacht sich die Glut,
 Dem Antlitz wie Weihrauch, doch Waffe auch gut:
 Denn flammende Engel bestellst du zur Hut.
 Den Bogen sie spannen, vergießen mein Blut.
 (II Nr. 111 Z 1—5 p 320.)

Wach auf, Geliebte, aus dem Schlummer,
 Erwacht, zu lieben mich nicht säume:
 Siehst du im Traum der Lippe Küsse,
 Sei ich der Deuter deiner Träume.
 (II Nr. 19 p 20. Kämpf, Nichtandalus. Poesie, Beilagen 226.)

Die Worte zum Schmucke der Lippe ihr dienen,
 Sie haften wie blühende Rosen an ihnen,
 Die Ros' die ich pflanzte, ich wollt sie mir pflücken,
 Die Lippe verwehrte mir's: laß deine Tücken!
 (I Nr. 133 Z 11—12 p 195.)

Du! Einzig unter Menschenscharen,
Nur deiner Schwester Sonn' zu paaren!
Bei deinem Leben, Hindin rein,
Nicht breche ich das Bündnis mein.
Und willig Sühne will ich sein,
Den Kuß auf's Aug, das Löwen scheuen ¹⁾,
Denn Löwen weiß es zu bedrängen.

O bring mein Herz nicht in Gefahr,
O Herz, dem reift das Apfelpaar,
Von rechts und links, wie Lanzen gar,
Die einem Stengel sind entsprossen,
Dem Baum des Lebens, reizumflossen.

O schwanker Stengel, schlankgestreckt,
O reiche Blüte, sonnerweckt,
O Wange, die die Ros' besieget,
Und farbbeständig nicht erliegt.

(II Nr. 133 Z 1—114 p 322.)

¹⁾ Vgl. I N. 138 Z. 27 p. 202: Von den Augen.

Harel und Ha-Ariel Ezechiel 43,15—16.

Von Dr. William Rosenau, Baltimore¹⁾.

In Ezechiels Beschreibung des Altars im Tempel lesen wir folgendes: וההרֶאֱל ארבע אמות ומהאֶרִיאֵל ולמעלה הקרנות ארבע: והאֶרִיאֵל שתיים עשרה ארף בשתיים עשרה רחב רבוע אל ארבעת רבעיו

In der englischen Authorized Version sind beide Worte durch „Altar“ wiedergegeben, während die Revised Version Harel durch „obern Altar“ und Ha-Ariel durch „Altar-Herd“ übersetzt. Letztere Übertragung fußt auf Jesaja 29,1, obwohl dort die Revised Version in einer Fußnote Ariel als „Löwe Gottes“ oder „Herd Gottes“ erklärt.

Der Versuch, die Lesart Harel beizubehalten, ist nicht berechtigt. Wie Bertholet²⁾ andeutet, kann nur die Volksetymologie die Beibehaltung des Wortes und seine Übersetzung durch „Gottes Berg“ rechtfertigen. Es muß bemerkt werden, daß in Ez. 43,15 und 16 schon das Q're der Lesart ומהאֶרִיאֵל statt des K'thibh וההרֶאֱל den Vorzug gibt.

Daß וההרֶאֱל das erste Wort von Ez. 43,15 wie in den beiden anderen Stellen, an denen das Q're vorhanden ist, והאֶרִיאֵל gelesen werden muß, ist tatsächlich unabweisbar. Die LXX und die Vulgata geben „Ariel“ wieder in beiden Ezechiel-Stellen und dem Jesaja-Vers. In diesem Zusammenhang sei auf David Qimchis Bemerkung והענין אחד verwiesen, daß an den drei Stellen in Ezechiel die Bedeutung ein und dieselbe ist. Raschi, der die Erklärung gibt וההרֶאֱל היא גובה „Ha-harel ist die obere Platte des Altars vom Sobeb(Reifen) nach oben zu“, מקום המערכה, „Ariel hingegen ist derjenige Teil [des Altars], wo das Holz zum Brennen hingelegt wurde“, scheint damit die Identität

¹⁾ Vortrag in der Sitzung der American Oriental Society am 30. 3. 1921

²⁾ Hesekiel in Martis Kurzem Handkommentar, S. 219.

von אַרְיֵל mit dem Wort אַרְיָ in Zeile 12 der Meša-Inschrift anzudeuten, wo es heißt: „Ich brachte von dort zurück (oder nahm gefangen) den Altar-Herd (אַרְאֵל) Dawdohs“. Zu beachten ist der gleiche Ausdruck in Zeile 17 dieser Inschrift. Dieser Erläuterung folgend, übersetzt Professor Toy¹⁾ an der Ezechiel-Stelle beide Worte durchweg „Altar-Herd“. Die jüdische Übersetzung der Heiligen Schrift, die 1917 durch die Jewish Publication Society of America veröffentlicht wurde, stimmt an allen drei Ezechiel-Stellen der Übersetzung „Herd“ zu.

Noch weiter auf dem Wege der Synekdoche wurde der ganze Altar-Herd mit אַרְיֵאל bezeichnet. Das Targum Jonathan gibt אַרְיֵאל durch מִדְבַּחָא „der Altar“ wieder. Bezeichnend ist wiederum Qimchi's Kommentar zu Jesaja 29,1: הוּי אַרְיֵא אַרְיֵא: הַמּוֹבַח נִקְרָא אַרְיֵאל וְכֵן בְּסֵפֶר יְהוֹקָאֵל וּמַה אַרְיֵאל וְלִמְעַלָּה קָרְנֹת „Wehe Ariel, Ariel!“ „ארבע: וכן תרגם יונתן ווי מדבחה מדבחה ונז“ Hier ist der Altar gemeint, den man Ariel nennt. Das gleiche ist in Ezechiel der Fall, wo wir lesen „Vom Ariel aufwärts sollen vier Hörner gehen“; und so ist hier nach Jonathan „Wehe Altar, Altar!“ zu übersetzen.“ Dieselbe Erklärung gibt auch Raschi zu Jesaja.

In ähnlicher Übertragung bezeichnet „Ariel“, wie wiederum Raschi und Qimchi feststellen, den Tempel. Führen wir wiederum Qimchi an: וּרְבוּתֵינוּ וְזֵל אִמְרוּ שֶׁהַיֵּכָל צָר מֵאַחֲרָיו וּרְחֹב מִלְּפָנָיו וְדוּמָה לְאַרְיֵא שְׁנֵי הוּי אַרְיֵאל מֵהָאַרְיֵא הַזֶּה צָר מֵאַחֲרָיו וּרְחֹב מִלְּפָנָיו וְכוּ׳ Unsere Lehrer, gesegneten Andenkens, bemerken, daß der Tempel an der Hinterseite eng und an der Front breit, genau wie der Löwe gebaut war²⁾). Jastrow zitiert in seinem Talmudwörterbuch aus der Pešikta mit Bezug auf Jesaja 29,1 הַבַּיִת שֶׁנִּקְרָא אַרְיֵא „Der Tempel, der Löwe genannt wird“, und schlägt die Lesart אַרְיֵא statt אַרְיֵה vor; dadurch weist auch er auf einen Text hin „Der Tempel, der Ariel genannt wird“.

¹⁾ Paul Haupt, The Sacred Books of the the Old and New Testament, Teil 12, The Book of Ezekiel, übers. von C. H. Toy, New York 1899, S. 79.

²⁾ Qimchi zu Jesaja 29,1

Und wiederum wird Ariel auf Jerusalem bezogen, wie der Zusammenhang von Jesaja 29,1 mit Vers 2 beweist. In Bezug auf diesen Vers bemerkt Qimchi קרא שם העיר אריאל „Jerusalem wird Ariel genannt, wegen des Altars, der darin ist“ und Raschi¹⁾ . . . והיתה לי כאריאל . . . „Es [Jerusalem] soll mir wie Ariel sein, es soll umgeben sein von den durch das Schwert Erschlagenen, wie der Altar von den Tieropfern umgeben ist.“ „Ja, ich will Ariel bedrängen — Jerusalem wird Ariel genannt, weil der Altar sich in der Stadt befand“. In diesem Zusammenhang verdient eine Note Cheyne's²⁾ zu Jesaja Beachtung: Jerusalem kann Ariel oder vielleicht Altar-Herd genannt werden, genau so wie ein anderer Ort Bet-ei genannt werden kann, weil er ein Heiligtum enthält. — Wie der sichtbare Altar-Herd im Tempel dampft vom Blute der Schlachtopfer, so sollen die Straßen Jerusalems überfließen vom Blute seiner erschlagenen Bürger.

Wir müssen uns der Frage zuwenden, wie Ariel dazu kam, auf den Altar-Herd, den Altar, den Tempel und Jerusalem übertragen zu werden. Man darf nicht außer Acht lassen, daß Ariel als Eigenname vorkommt. Zum Beispiel führt ihn einer von Esra's Hauptleuten (Esra 8,16). Ebenso „die beiden löwengleichen Männer von Moab“, die Benaja, der Sohn Jehojadas, erschlug (II.Sam. 23,20 u. I.Chron. 11,22). Wenn auch Robertson Smith את שני אריאל an den beiden Stellen übersetzt „er schlug die beiden Altar-Säulen“, so nehmen doch Driver, Wellhausen u. a. auf Grund der LXX an, daß את שני בני אריא (vgl. τῶν δύο υἱῶν Ἀριᾶλ τοῦ Μωάβ) gelesen werden muß und daß Ariel an beiden Stellen ein Eigenname ist. Letzteres ist an diesen Stellen ebenso sicher, wie an anderen angeführten Bibelversen.

Als Eigenname fand Ariel Eingang in die spätere Literatur. In der Kabbala heißt ein Engel so, der unter Leitung

¹⁾ Das.

²⁾ The Sacred Books, Isaiah, S. 154.

des Erzengels Michael über den Wassern schwebt, Ariel ist auch der Name eines widerspenstigen Engels in Miltons „Verlorenem Paradies“, einer Elfe in Shakespeares „Sturm“ und einer Sylphide, die in Popes „Rape of the Lock“ Belinda beschützt. Selbst heutzutage führen bisweilen noch Menschen den Namen Ariel. Am 25. März 1921 veröffentlichten die „Baltimore News“ Photographien eines Ausbruchs des Vesuvs, die Capt. Ariel Varges aufgenommen hat.

Wenn nun Ariel von Haus aus ein Eigenname ist, der eine etymologische Auslegung zuläßt, so muß guter Grund vorgelegen haben, ihn auf den Altar-Herd usw. zu übertragen. Die Begründung ist lexikalisch und mystisch. Die Mehrzahl der hebräischen Wörterbücher erklärt Ariel entweder als „Löwe Gottes“, „Licht Gottes“ oder „Gott ist mein Licht“,¹⁾ leitet demnach das Wort von אֶרֶל, arabisch ^{عزل} „anzünden, brennen“, ab. Wenn auch die Vermutung ausgesprochen wurde, daß die Etymologie unsicher ist und daß אֶרֶל von אֶרֶל „Herd“ mit dem ל-Formativ abgeleitet werden muß, so ist אֶרֶל sicher ein zusammengesetztes Wort, das aus den Bestandteilen אֶרֶל „Löwe“ und אֱל „Gott“ besteht, und unbeschadet seiner besonderen Anwendung „Löwe Gottes“ bedeutet. Sicherlich besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Bedeutung „anzünden, brennen“, die mit Bezug auf das Feuer gebraucht ist, und „sich auf etwas stürzen, auffressen“, das vom Löwen gebraucht wird. Daran scheinen die Hebräer gedacht zu haben, wenn sie אֶרֶל als Synonym für Altar-Herd, Altar-Tempel und Jerusalem auffaßten. Eine Bestätigung hierfür finden wir im Talmud, Joma 21b: שֵׁשׁ יוֹרֵדֵת מִן שָׁמַיִם רְכוּצָה כְּאֶרֶל Das Feuer, welches vom Himmel herabfällt, das sich herabstürzt wie ein Löwe. Eine ähnliche Bemerkung macht Qimchi zu Jes. 29,1: כִּי נִקְרָא הַמּוֹבַח אֶרֶל לְפִי שֶׁהָאֵשׁ הַקְּדוּשָׁה הַיּוֹרֵדֵת מִן־הַשָּׁמַיִם הִיא רְכוּצָה בּוֹ כְּאֶרֶל וְזֶה הַמָּקוֹם שֶׁנִּקְרָא אֶרֶל „Der Altar wird Ariel genannt, weil das heilige Feuer vom Himmel sich auf ihn ausstreckte wie ein

¹⁾ Vgl. Jewish Encyclopedia XI, S. 91.

Löwe, und das ist die Stelle, welche Ariel heißt.“ Auch Raschi zur Stelle können wir heranziehen: . . . **הוי אריאל ואף יחוקא קראו בן על-אש שדמעלה שהיתה רובצת כארי על-גבי המוכח** „Wehe Ariel! Auch Ezechiel nennt es so, wegen des Feuers vom Himmel, das sich wie ein Löwe auf dem Altar hinzustrecken pflegte“.

Hier muß die Aufmerksamkeit auf die symbolische Bedeutung des Löwen gerichtet werden. Bei den alten Ägyptern war der Löwe eine Verkörperung von Horus und Tum zugleich. Seine Eignung, Majestät darzustellen, hatte zur Folge, daß sein Bild zur Verschönerung der herrlichsten ägyptischen Throndarstellungen verwendet wurde¹⁾. Im Bilde des Löwen stellten die alten Hebräer und später die Juden Kraft, geistige Größe, Schrecken und Majestät dar. Das Bild der Kraft finden wir in Prov. 22,13: **אמר עצל ארי בהוץ** (vgl. 26,13), sowie 30,30: **ליש גבור בבהמה ולא-ישוב מפני-כל**. Ebenso lesen wir Mischna Aboth 5,23: **רצון אבין שבשמים** „Sei stark wie ein Löwe, den Willen deines Vaters im Himmel zu erfüllen.“ — Als Bezeichnung für seine geistige Größe finden wir den Löwen in Mischna Aboth 4,20: **הוה ונב לאריות וכו'** „Sei eher der Schwanz unter den Löwen, als das Haupt unter den Füchsen.“ Sabbath 111b stimmt Rabba Rabh's Meinung zu und beruft sich auf dessen Bedeutung mit den Worten: **אני וארי** „Ich und der Löwe“. Gittin 83b finden wir den sprichwörtlich gewordenen Satz: **אין משיבין את הארי לאחר מיתה** „Man widerlegt den Löwen nicht nach seinem Tode.“ — Als Bild des Schreckens finden wir den Löwen in Esthers apokryphem Gebet: „Leg mir eine beredete Rede in den Mund, gegenüber dem Löwen“ (Griech. Zusätze zu Esther 14,13).

Ebenso gebraucht der Prophet, wenn er den Schrecken Gottes schildern will, das Bild des Löwen. „Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten?“ „Gott der Herr hat geheißt, wer sollte nicht als Prophet reden?“ lesen wir in

¹⁾ Rawlinson, Ancient Egypt. XI, S. 146.

Amos 3,8, und ähnlich drücken andere Prophetenstellen sich aus (vgl. Amos 1,2; Jeremiah 25,30; Joel 4,16). Hierher gehört auch der Satz des Talmud, daß die Nacht drei Wachen hat, und daß Gott sich in jeder hinsetzt und brüllt wie ein Löwe (Berachoth 3a). Majestät ist dem Löwen im Segen Jakobs zugeschrieben. „Ein junger Leu ist Juda“ (I.Mos.49,9 vgl. V.Mos. 33,22; II.Sam. 1,23).

Angesichts dieser Tatsachen ist es zu verstehen, daß man das Bild des Löwen auf Gott übertrug. So lesen wir Jes. 31,4: „Aber also sprach der Herr zu mir: Wie der Löwe brüllt und der junge Leu über seine Beute, wider den der Hirten Menge sich schart — vor ihrer Stimme zagt er nicht und vor ihrer Menge wird er nicht mutlos; also wird der Herr Zebaoth kommen, zu stützen den Berg Zion und seinen Hügel“ (vgl. damit Hosea 5,14; 11,10). Die bildliche Bezeichnung Gottes als Löwe führt zur Gleichsetzung Gottes mit Ariel im Jalkut Shimoni zu Jeremiah 1,12: **אשר היה דבר ה' אלו ביום יאשיהו בן אמון מלך יהודה וגו' עד תום עשתי עשרה שנה וגו'. אמר רב עלה אריה במול אריה והחריב את אריאל, עלה אריה זה נבוכדנצר דכתיב עלה אריה מסבכו, במול אריה עד גלות ירושלים בחדש החמישי, והחריב אריאל הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד על מנת שיבא אריה במול אריה ויבנה אריאל. יבא אריאל זה הקב"ה דכתיב ביה אריה שאג מי לא ירא וגו'**

„Er, an den das Wort des Ewigen sich in den Tagen des Josia usw. richtete“, dazu bemerkt Rabh: „Der Löwe kam im Gestirn des Löwen und zerstörte Ariel“. „Der Löwe kam herauf“, das ist eine Anspielung auf Nebukadnezar, von dem es heißt: „Der Löwe stieg auf aus seinem Dickicht“, im Sternzeichen des Löwen“ bis zur Exilierung Jerusalems im fünften Monat“ und zerstörte Ariel. „Wehe Ariel, Ariel! Die Stadt, gegen welche David sich lagerte“, auf daß der Löwe heraufkomme im Sternbild des Löwen und Ariel aufbaue. „Daß der Löwe heraufkomme“, bezieht sich auf Gott, von dem es heißt: „Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten?“

Als Bild für Macht und Majestät ist der Löwe auch noch in der Neuzeit verwendet worden. Bei den Hebräern stellt er wegen der reichen symbolischen Bedeutung für göttliche Majestät und göttlichen Schutz das fünfte Zeichen des Tierkreises dar, das dem fünften Monat Ab entspricht. Er nimmt auch eine hervorragende Stellung ein in Salomos Thron (I.Kön. 10,20) und im ehernen Becken von Salomos Tempel (ib. 7,29) und endlich in dem Thronwagen Ezechiels (Ez. 1). Aus ähnlichen Gründen verwendeten die Juden später das Bild des Löwen für dekorative Zwecke¹⁾.

Zum Schluß sei bemerkt, daß, welches auch immer die genaue Auslegung von Ariel in Ez. 43,15 und 16 sein mag, hinter dem Gebrauch des Wortes bei Israeliten und Juden der Glaube sich verbarg, daß der Name auf irgend einem mystischen Wege den Geist Gottes anrief, der sich in jedem Falle auf einem der vielen Wege, die des Löwen Züge und Kraft darstellten, äußerte.

¹⁾ Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, vgl. im Register.

Stricke und Leinen.

Von J. N. Epstein.

Zwei hebräische, unerkannte und mißverständene Stricknamen sollen im Folgenden behandelt werden.

I. מִצְרָא, מִצְר, mišru,

Strick — Schlinge — Knoten — Binde.

Ps. 116,3: אֶפְפוֹי חֲבֵלֵי מוֹת וּמִצְרֵי שְׂאוֹל מִצְרֵי חֲבֵלֵי „Stricke“, „Schlingen“, parallel stehende מצרי kann nicht gut „Bedrängnisse“, LXX *ἀνεσθῆναι*, bedeuten. Dem מצרי שְׂאוֹל entspricht ferner 2Sam. 22,6 (Ps. 18,6) - חֲבֵלֵי שְׂאוֹל „Schlingen“ des Še'ōl: חֲבֵלֵי שְׂאוֹל סְבוּי קְדֻמוֹנֵי מוֹקֵשׁ מוֹת

מצר muß also ebenfalls „Strick“ (Schlinge) bedeuten. Das bedeutet es tatsächlich.

Es ist das Babylonisch-Aramäische מצרא מצרא.

Talmudisch מצרא מצרא, nach den Kommentaren: „Ein Seil, welches an Pfählen befestigt, über dem Fluß gespannt wurde, unter welchem man ein schmales Brett über dem Fluß legte“. Man überschritt den Fluß auf dieser „Brücke“, indem man sich an dem Seile hielt und nannte so diese „Brücke“ des Seiles wegen: מצרא, pars pro toto, wie talmudisch und mandäisch מביתה, deutsch „Segel“, für ספינתא „Schiff“. Babli Baba bathra 167a erzählt einer, wie er die Handschrift eines Alten gefälscht habe. Er habe seine Hand beim Schreiben auf das zitternde מצרא, Seil, jener „Brücke“ gelegt und so die zitternde Handschrift des Alten nachahmen können, וכו' ידֵי אִמְצֵרָא וכו'; Ketuboth 112a: R. Zēra, לֹא הָיָה מִבְּרָא לְמַעְבַּר, אֲשֶׁכַּח מִבְּרָא לְמַעְבַּר נִקַּט בְּמִצְרָא' וקעבר Ueberschreiten (den Fluß), so nahm er (faßte an) das Seil (oder mit Ms. M.: nahm ein מצרא, jene „Brücke“) und überschritt; Qiduschin 81a: לֹא הָיָה מִבְּרָא נִקַּט מִצְרָא וקא עבר כי מטא

1) Ms. München: מצרא.

וכו פלנא [ר]מצרא¹⁾ וכו „es war keine Fähre so nahm er das Seil (das מצרא) und überschritt (den Fluß), als er die Hälfte des מצרא erreichte“ usw.; Beza 7b: eine Henne geht nicht über den Fluß, ואי איכא מברא עברא ואי איכא מצרא לא עברא הוה עוברא ועברא אמיצרא והוא דקאי בתרי עברי נהרא והוא, דליכא נשרא והוא דליכא נמלא והוא דליכא מצרא, das sei aber nur der Fall, wenn sie (die beiden Ameisenlöcher) zu beiden Seiten des Flußes liegen, und auch dann nur, wenn keine „Brücke“ (eine regelrechte festgebauete Brücke), kein נמלא (freiliegende Balken) und kein מצרא da ist (s. Levy s. v.).

Ebenso Mandäisch²⁾ Johb.³⁾ 207,ff.: אנה שאוית מיצרא ואנא אקמית [כודכא] וכו דעל מיצרא סאמכיא עליה סאמכיא על מיצרא וסאלקיא האוילה לאתאר נהור דמן (S. 208₁) מיצרא צאליא סאמיד עליה על כודכא דמן (jene Brett-Seil-Brücke) gemacht und [einen Pfahl] aufgerichtet usw.; diejenigen, welche sich auf das מיצרא stützen, stützen sich auf das מיצרא und steigen empor und schauen den Ort des Lichtes. Wer vom מיצרא abgleitet, stützt sich auf den Pfahl; wer aber von beiden abgleitet der stürzt ab und für den gibt es kein Aufstehen mehr“ usw.; Qol.⁴⁾ 65,13 כנאי בעוהראי לא תיצלון (מינה⁵⁾ מן מיצרא דמן מיצרא צאליא סאמיד על כודכא „meine Kinder! In meinem Wege! Gleitet nicht von (ihm und) dem מיצרא ab. Wer vom מיצרא abgleitet“ usw. SR.⁶⁾ II, S. 52 Z. 4ff. Wenn es dir beliebt,

¹⁾ So דמצרא, Ms. München und En Jaqob.

²⁾ Vgl. Lidzbarski: Das Johannesbuch, II 102, Anm. 3.

³⁾ „Johb.“ in der Folge: das Johannesbuch der Mandäer, ed. Lidzbarski, I. Teil Text, II., Uebersetzung.

⁴⁾ Qol. = Qolasta oder Gesänge etc. Mandäischer Text herausgegeben von J. Euting [jetzt in Transkription mit Uebersetzung in Lidzbarskis Mandäische Liturgien, 1920].

⁵⁾ ו מינה fehlt in einem Ms.

⁶⁾ SR. = Sidrā Rabbā od. Ginzā, ed. Petermann, I, der rechte Teil, II, der linke.

großer König, (תרוצליא כודכא כודכא¹) (תרוצליא²) וקודאמה דכודכא³), „errichte mir einen Pfahl, einen Pfahl errichte mir, und vor dem Pfahl ein מיצרא“ usw.

מיצרא ist in allen diesen Stellen jenes „Brett-Seil“, vor dem man in der Gegend der Mandäer Pfähle aufzurichten pflegte. Ueber dieses מיצרא (Brett-Seil-Brücke)⁴) gelangten die Mandäer in den „Ort des Lichtes“.

Parallel zu מאברא, wie im Babli steht es Sidrā Rabbā II, Seite 101, Zeile 15—16: ביאמאמא רמולה מאברא בואביא מצארולה מיצרא „in den Seen legte man ihm eine Fähre, in den Flüssen errichtete man ihm ein מיצרא“; S. 107, Z. 1—2: הויה ליאמא רבא דלאיית בנאוה מאברא הויה להיטפון זאבא דלאמציר בנאוה מיצרא וכו' (Z. 8—9) האיון יאמא רבא רמילאך בנאוה מאברא האיון היטפון מיצרא „siehe das große Meer, in dem keine Fähre da ist, siehe den Fluß Hitfun, indem kein מיצרא errichtet ist usw. Dieses große Meer — eine Fähre ist dir in ihm gelegt, dieser Hitfun-Fluß — ein מיצרא ist dir in ihm errichtet“; SR. I, S. 370 Z. 5ff. (Johb. 178 Z. 5ff.): אבארלה למאצארין ואביא דנימצירליא בואביא מיצרא אמארלה לנאטאר יאמאמא ניטורליא „Sage dem, der Mizrā's über die Flüsse legt, daß er mir ein Mizrā über die Flüsse errichte“ usw. Johb. 102 Z. 5ff.: דאנרא ווירקא ליתלה לאמצירלה בואביא מיצרא דאנרא ווירקא „Wer Lohn und Almosen nicht hat, für den ist über die Flüsse kein Mizrā errichtet“ usw.; Morgan, Textes Mandaites, p. 195 Z. 5: דקאיים לפימאיהן דואביא ומיצארלכין: „der an den Ufern der Flüsse steht und euch ein Mizrā errichtet“ usw.

Ferner מיצריא, Johb. 234 Z. 11: Josmir, Zihrūn und Bihūn waren Zimmermeister, sie erbauten ein Schiff und machten ihm ein Vorder- und Hinterteil, וריביל שאויא בר מיצריא „und Hibil machte ein מיצריא כאל וכו'“

1) So B. C. D. 2) So B. D. 3) So B. C. D.

4) Nicht „Wall“, Lidzbarski ibid.

5) So mit B. C. D.

usw. und setzte einen Messer hin, der das Wasser maß“ usw. כר מיצרא scheint ein kleines „Brett-Seil“, wie שורא und כר שורא, בר נרא und נרא, zu sein, etwa eine Art *Landungsbrücke*¹⁾, mischnisch כבש.

מיצרא bedeutet aber im Mandäischen auch:

1. schlechthin „*Strick*“: *Messschnur*, Johb. 231, Z. 6ff.: „und Hibil warf ein *Seil* und maß das Wasser und teilte es“ usw. רמא מיצרא (nicht מצאר מיצרא, also nicht „ein Brett-Seil errichten“ und ebensowenig „Wall“, wie Lidzbarski übersetzt) entspricht dem biblischen משלך חבל, Micha 2,5.

2. „*Schlinge*“, „*Knoten*“, Qol. 42a Z. 29–30 (= 43a Z. 3–4): מאן כירבה לשנירהא דבהאלין מיצרא מהאתמא „wer hat den Brief, der mit diesen *Knoten*²⁾ versiegelt ist, geschrieben?“ Antwort: „Der Brief ist mit ‚Wahrheit‘ geschrieben und gesiegelt mit dem Siegelring der Großen“. Vgl. Qol. 67 [Lidzbarski 161,9]: קטרין ודכולה ניטריא והאתמא מליא, und קטרין Dan. 5,2 ebenso die ähnlichen Wendungen der Beschwörungstexte, wie Montgomery, Aramaic Incantation Texts, Nr. 3,1: אסירי אסירין וחתמי חתמן וקטירי; Nr. 5,1: אסירא ורוזא וחתמא שרירא בשיבעא אסירין דילא מיסתרין ובתמניה חתמן; קיטרין (קטרין) u. ä. a. Dann noch Qol. 21 Z. 26 [Lidzbarski, Mand. Liturgien 60,1]: האוין מיצרא דמאצבוחא דאתאת לאלמא האוין „dies ist der *Knoten* (das *Geheimnis*) der Taufe, das auf diese Welt gekommen ist“ (nicht die „Verordnung“), vgl. Florilegium de Vogüe, 368 Z. 241ff.: דהאוין ניטרא מנדעא בזויה וכי אשאר מלה

Hierher gehört nun auch Ass. mišru „*Binde*“ „Kopfbinde“ (MA. 575) wie das ass. enū, das ebenso sowohl „Seil“ als „Kopfbinde“ bedeutet (s. unten II).

Das fragliche biblische מצר wird demnach wohl „*Fallstrick*“ (Schlinge) bedeuten.

¹⁾ Lidzbarski: II, 216 Anm. 6: Etwa „*Brückenpfeiler*“.

²⁾ [Jetzt Lidzbarski, Mandäische Liturgien 112,4: „*Umschnürungen*“].
Siehe noch unten zu מצר 2.

Der Stamm ist **מצר**, er bedeutet zunächst:

1. „*ausdehnen*“, „*ausstrecken*“, Syrisch **ܘܨܘܪܝܢ** dialektisch gleich **ܘܨܘܪܝܢ**, **ܘܨܘܪܝܢ** „sich ausstrecken“, für **ܘܨܘܪܝܢ** BA. 5575, 7204, 7232¹⁾; talm. **אִימְצִירִי** „sich ausstrecken“, b.Baba bathra 6b, Aboda zara 70b Aruch und Rabb. var. lec.; **מצר** זירא „Presse“ Aboda zara 60a. Aruch; Gaonäisch, Hark. RGA. Nr. 189; Syr. **ܘܨܘܪܝܢ** „Schienen“, „Brettchen für die Folter“. Davon Mand. **מצר**, „foltern“: **נימצאר בטרע**: SR. I S. 35 Z. 10, **מצר**, SR. II S. 105 Z. 20, und oft **מצר** „Ausstreckung“, „Folter“²⁾. Dann:

2. „*spinnen* (Wolle)“, „*drehen* (Stricke)“, Mischnisch **מוצרות** (מוצרות) „spinnende Frauen“, Sota VI,1, nach der palästinischen LA., jSota VI,20d: **אין מוצרות אית תני תני מוצרות**: „Unsere Mischna hat מוצרות (מוצרות), ein anderer Tanna lehrt מוצרות; wenn man מוצרות lehrt, so bedeutet es ‚Wolle-spinnende Frauen‘, wenn man מוצרות lehrt — ‚Flachs-drehende (spinnende)‘³⁾ Frauen.“ מוצרות hat Ms. Kautmann, ebenso מוצרות Zitat im j. ibid.; Ginzberg Fragments 211 dafür: מוצרות ebenso ed. Lowe, d. h. מוצרות (מוצרות). מוצרות mit: lehrte eine Barajta, und so hat מוצרות die Barajta im bab. 6b, ebenso מוצרות in einer anderen Barajta, bGit. 89a. Mb., Mj., ed. pr. usw. haben מוצרות, nach der Barajta abgeändert.

Pal. Aram., wie gesagt, **מוצרות**.

Davon Mand. **מצר** „(ein gedrehter) Strick“ (s. oben) und dann denom. **מצר** *binden*, *bannen*, Pognon, Inscription Mandäites Nr 15—18: **ומצרתיהן (ומצרתיהן) ומצרתיהן בערקא**: „und er band sie bei den Locken ihres Kopffhaares“; Nr. 13 (p. 37) und 14 (p. 42): **ומצרתיהן (ומצרתיהן)**: „und bannte alle Geheimnisse, die darin waren“, parallel zu **והיקלתינן** (von **עקל**): ein Gegenstück zu

¹⁾ Nöldeke, Mand. Gr. 84, Anm. 2.

²⁾ Nöldeke l. c. und 115 Pognon, Glossaire 284, übersetzt mit **מצר** mit „lien“, „chaîne“, siehe zu 2.

³⁾ **מוצרות** „Gespinnst“, jSab. VII 10c.

לא טבירליא „Knoten“ (s. oben); SR. II, S. 103 Z. 6: „הארשיא ולא מציר ליה בפאנרא נישמתא¹⁾ und ich *band* (*bannte*)²⁾ nicht die Seele im Körper“, wofür SR. I, S. 22 Z. 4: „פאנרא ומצאירא בפאנרא נישמתא und SR. I, S. 28 Z. 7: „דלאנטיא פאנריא ומצאירא רודה ונשימתא“, von „binden“ (vgl. auch Pognon, Glossaire p. 284), wie בחרשין — אכר — Targum Jeruschalmi I zu Deuteronomium 24,6³⁾.

מצאר מצאר im Mandäischen (s. oben) könnte demnach auch wörtlich bedeuten: „er band den Seil (die Seil-Brett-Brücke); es kann jedoch ebensogut denom. von diesem מצאר „das Brett-Seil“ sein, wie talm. מְצַר מְצַר „eine Grenze“ bezeichnen, denom. von מְצַר „Grenze“ ist.

Aber auch מצר מצרא מִצְרֵי mišru, مصر „Grenze“ ist sekundär von unserem מצר מצרא מצר „Seil“, entstanden, weil man die „Grenze“ mit einem „Seil“: „Meßschnur“ bestimmen pflegte, eine Entwicklung wie sie ähnlich הכל „Strick“: „Landstrich“, „Gegend“ gemacht hat.

II. עונה * pl. עונות, e, nū, عان, عان Leine — Zügel.

Hos. X, 10 עונתם לשתי עונתם [Qri] (עונתם), LXX und Syr. lesen: עונתם, sie stimmen also im Konsonantenbestand mit dem Qri überein⁴⁾.

Die alten Erklärungen „Sünden“, „Furchen“ u. a., sind ohne Weiteres als gezwungen zu betrachten.

Wenn auch der erste Halbvers noch immer etwas dunkel bleibt, so ist doch soviel sicher, daß hier dem Vergleichen Israels mit einer Kalbe (V. 11) vorgegriffen wird. Die junge

¹⁾ So mit B. C. D.

²⁾ Nicht „ich habe gequält“, Nöldeke 84.

³⁾ bSab. 81b אסרתה לארבא „sie bannte das Schiff“.

⁴⁾ Targum ed. Ven. und Lagarde עונתיה על תרחין עונתיה, ist bloß Aramäisierung des hebräischen Wortes. Nach der Lesart des RDK. עונתיה Raschi und Agg. עונתיה, scheint sich jedoch der Targum dem Kthib עונתם anzuschließen und עונת als Plural vom Mischnischen (Kelim XXI, 2) עין, eine Art „Halskoppel“, aufzufassen

Kuh ist schwer zu zügeln, doch wird sie der Herr und Hirt in-der „Herberge“¹⁾, im Kuhstall binden und „Völker-schaften“ sammeln sich zu „ihnen“, während ich²⁾ (er) „sie“ an (ל) wie Gen. 49, 11) beiden עִינָה binde, d. h. an beiden *Leinen, Zügel*, spanne.

עִינָה als „Stricke“ und zwar „dünne Stricke“, „Leinen“, kommt denn auch im Midrasch vor. Lev. r. XVII,1 mit Bezugnahme auf Ps. 73,7: „ich schüttelte sie (הִרְהַרְתִּים var. טִרְרַתִּים) nicht auf durch Krankheiten, und band sie nicht mit *Leinen* בַּעֲוֹנוֹת יְלָדָי, worauf ibid.: R. Dostaj im Namen R. Meïrs sagt: das Weib spinnt eine Maah (das Gewicht einer Maah Flachs) dick (zu dicken Fäden) und eine Maah dünn (zu dünnen Fäden)³⁾, אוּלַּם לְעִינָה וְאוּלַּם לְעִינָה „diese (die dünnen)⁴⁾ für Bindfäden (עִינָה) und *Leinen* (עִינָה), jene (die dicken) für Seile, σπάργανον, spartum (Ar. לאַספּרִיטִין).

Es gehört zu einem gemeinsemitischen⁵⁾ Stamme עִין, עִין (= עִי) arab. عَنَّ (mit der Zügel) bändigend“, „im Zügel halten“, Assy. e.nū (oder ē.n u, aber jedenfalls: e, nicht e!), parallel zu rakasu „binden“, wovon enū „Seil“ und „Binde“ „Kopfband“, MA. 68 (vgl. mišru, oben I). Arab. عنان „Zügel“ und عان „langer Strick“; Mand. עניא, עניא, עניא „Leine“. Johb. 149,2ff.: Ich sprach zu denen, die essen die Schwanzwirbel⁶⁾ (?) des Fisches, dessen Name Aal ist, sie essen den Aal und den קיסא, der auf den Vorderfüßen aufrecht steht, עסרא (B. עניא) אנטאר סארכאלא (B. עניא).

¹⁾ באורי' „in meiner Herberge“, von אוי Syr. ܘܘܝ „Unterkunft suchen“, wovon Syr. ܘܘܝ Lagerstätte, Herberge, talm. אונא, אונא, Station.

²⁾ באסרם =

³⁾ So mit Aruch s. v. אספריטין und צב und Jalkut Hamakiri Ps. 73,7; ed. Venedig hat: אלו דניבום לעונות ולעונות.

⁴⁾ Aruch ibid. hat מעה אחת דקה ומעה אחת עבה, was noch besser paßt.

⁵⁾ Mit griechisch εἶν, womit es Kohut I,193 zusammenstellt, hat es nichts zu tun.

⁶⁾ דיקא pl. von דיקא (Levy, Targum I, 185a)?

⁷⁾ דבונא kombiniert aus דבונא und דבונא des Ms. B.

וּמוֹשֵׁפִיתָא (B. מוֹשֵׁפִיתָא), „die an einem Fische Fessel (oder mit B.: „Ring“ עֶסְקָא¹⁾ und *Leine* binden, Wagen²⁾ und Stütze(?)“. (* עֵינָא, wohl Schreibfehler — veranlaßt durch das häufige und dem Mandäer geläufige עֵינָא, „Hymnus“ — aus עֵינָא, entsprechend dem arabischen عِنَان).

Im Hebräischen wird das Sing. עֵינָא gewesen sein, Ass. jedoch enū = עֵינָא, masc.; vielleicht aber existierte im Hebr. daneben auch ein masc. עֵינָא. Jedenfalls scheint mir in Jes. 5, 8 הֵי מִשְׁכֵּי הָעֵינָא בְּחֻבְלֵי הַשּׂוֹא וְכַעֲבוֹת הַעֲנָלָה חֲמָאָה „Sünde: Leine“, beabsichtigt zu sein!

Und auch das Verbum עֵינָא ist im Hebräischen erhalten in — עֵינָא („zaubern“). Es ist Polal von עֵינָא und bedeutet, wie hebr. חָבַר, aram. אָסַר, Mand. מִצָּרַר, „binden: bannen“.

¹⁾ Vgl. גַּסְאֲרֵי לֵיא עֶסְקָא, Johh. 151, 14.

²⁾ Wie das Midraschische סַרְגָּלָא, σαρραγγον, sarracum „Wagen“ (Krauß Lehnwörter 413a)? Oder ist סַרְגָּלָא = סַרְגָּלָא dim. von סַרְגָּא (im SR. I S. 391 Z. 1) „Sattel“? סַרְגָּלָא auch Gaonäisch belegt, RGA. ed. Lyck Nr. 69 מהו ליטול אוכף מעל החמיר או סַרְגָּלָא, vgl. J. N. Epstein, der Gaonäische Kommentator S. 128. Zur Sache vgl. bab. Baba Qama 55a: דִּמְנַהֵיג בְּעִיּוֹא וְשִׁיבוֹטָא, jKil. I, 27a: יְכִיל אִנָּא פִתְרֵי לֵה מְשׁוּם מְנַהֵיג מִיַּתֵּי חוּט וְקָטַר בְּאֹדְנִיָּה וְכוּ', Gen. r. VII, 1 (Theodor) S. 53—54.

³⁾ מוֹשֵׁפִיתָא ist formell ein substantiviertes Part. f. m. Aph vom Syr. אוֹשֵׁף, אוֹשֵׁף, „helfen: unterstützen“; hier substantiviert „Stütze“? Oder ist die Lesart von B. מוֹשֵׁפִיתָא, vorzuziehen und es als adject. zu סַרְגָּלָא aufzufassen?

Rochade und Notation bei Ibn Esra.

Von Isidor Groß, Karlovac, S. H. S.

Steinschneider in seinem „Schach bei den Juden“ bringt u. a. zwei Gedichte Ibn Esras, ein in der Jugend und ein im Alter verfaßtes, die die Regeln des Schachspieles behandeln. Beide sind dem heute nur noch sehr schwer erhältlichen Buche: Maadane Melech entnommen. Steinschneider zweifelt bei dem Jugendgedichte, mit den Anfangsworten **אשר בקולי**, die Autorschaft Ibn Esras an, aus dem Grunde, weil es die, angeblich erst viel später bekannte, Rochade enthält.

Steinschneider steht mit dieser Ansicht wohl nicht vereinzelt da; auch Schmidt, L. Magister, Zunz und Grätz halten dieses Gedicht für ein späteres Produkt, weil die Verszeilen 69 bis 72 die von keinem der älteren Schachschriftsteller erwähnte Rochade enthalten.

So sehr auch dieser Umstand auf den ersten Blick gegen die Autorschaft Ibn Esras spricht, glauben wir doch, daß dies allein hierfür nicht ausreichend ist, umsomehr als verschiedene Momente für die Autorschaft Ibn Esras sprechen. Wir wären vielmehr geneigt, die umgekehrte Folgerung zu machen und von dem Gedichte selbst auf das Alter der Rochade zu schließen; denn stammt das Gedicht tatsächlich von Ibn Esra, dann wäre der Beweis erbracht, daß die Rochade, die allgemein erst in das XVI. Jahrhundert verlegt wird, schon im XII. Jahrhundert bekannt war.

Für die Autorschaft Ibn Esras spricht vor allem, daß die Anfangsbuchstaben der 1., 17., 25., 33. Verszeile des Gedichtes (jede achte Zeile) den Namen **אברהם** ergeben. (Zeile 37—38 käme zwischen Zeile 32—33.) Demgemäß glauben wir in der Ueberschrift des Gedichtes einen Schreibfehler annehmen zu dürfen und in **לייא** statt des „Jod“ ein „Resch“ zu setzen, als Akrostichon für **לרכני אברהם**

Steinschneiders Leseart לכרכה יהי אמן ist wohl mehr als gezwungen und u. E. von der Hand zu weisen (diese Kritik verdanken wir Se. Ehrw. Herrn Dr. Ch. Kiss, Rabbiner zu Novisad SHS.).

Das Nichtvorkommen der Rochade bei den alten Schriftstellern ist u. E. kein Beweis dafür, daß sie ihnen auch unbekannt war. Verschiedene spätere Schachschriftsteller, denen dieselbe bekannt sein mußte, erwähnen diese auch nicht, wofür sie auch ihre Gründe haben. So finden wir in Bilguer und v. d. Lasas Handbuch des Schachspiels, S. 7: „Unsere beschränkte Rochade wird von den Italienern *arrocarsi alla calabrista* genannt, weil sie sich zuerst in den Werken des Gioachino Greco, welcher gewöhnlich der Calabrese genannt wird, findet. Sie ist aber keineswegs eine Neuerung, welche diesen Autor zuerst einführte, sondern, da er sein Werk zu Paris verfaßte, da band er sich auch an die dort gebräuchlichen Regeln.“

Wir sehen also, daß die alten Schriftsteller keine allgemein rezipierten Regeln geben, was ja im großen und ganzen gegen die Verlässlichkeit der Ueberlieferungen unserer Schachschriftsteller spricht.

Wie nun die begrenzte (unsere) Rochade schon vor ihrer ersten Erwähnung in der alten Schachliteratur bekannt war, so könnte dies auch bei der, von Gianutio (Turin 1597) zum ersten Mal erwähnten unbegrenzten Rochade — von einer solchen ist ja in unserem Gedichte die Rede, zumal der König, wie aus den folgenden Zeilen hervorgeht:

מלך בעת ירצה לדלג בתחלה
 או רשות אליו ברדת ופלילה
 לעלות לבית מבצר ושם יעמוד ואו
 לו יהיה מפלט ליום צוק וחבלה
 תמיד ישלך מבצר חיש אל מקום
 שבתו להלחם בחומה נפלה

in die Ecke rochiert — der Fall sein.

Ibn Esra kann also aus dem Grunde der früheren Nichterwähnung der Rochade keineswegs die Autorschaft des Gedichtes abgesprochen werden. Zeit und Ort, wo Ibn Esra das Gedicht verfaßte, ist uns ja nicht bekannt, es ist jedoch anzunehmen, daß an dem Orte, wo das Gedicht entstanden ist, die Rochade bereits eingeführt war. Soviel zu dem Jugendgedichte Ibn Esras.

Ein kurzer Blick in die Zeilen des von Ibn Esra im Alter verfaßten Gedichtes, beginnend mit den Worten אשורר שיר, das die alte Spielweise behandelt, zeigt uns ein wahres Durcheinander. Schon die Verszeilen 27 und 28, die vom Bauer aussagen: ואם ירצה ידלג בתהלה לכל עבר שלש במסלה. „Wenn er will, darf er zu Anfang springen drei Felder auf jede Seite“, sind unverständlich, weil der Bauer im alten orientalischen Schach, wie aus Wittes: *kunning The gauntlet* (Einleitung, S. 7) hervorgeht, nur einen Schritt machen konnte.

(Daß unser Dichter hier ein orientalisches Schach beschreibt, durfte schon aus der Benennung der Figuren Fil, Vers, Roch usw. hervorgehen, zumal sämtliche Namen arabischen und persischen Ursprungs sind. Schon die Benennung der einzelnen quadratischen Schachfelder בית „Haus“ in diesem Gedichte weist, perspektivisch besehen, auf die unbedachten Häuser des Orients hin). Ibn Esra konnte also in diesem seinem Altersgedichte den Doppelschritt des Bauers schlechtweg nicht erwähnen. Daß ein Bauer wie eine Figur ins dritte Feld nach allen Richtungen hätte springen können, davon ist überhaupt in keiner Chronik etwas zu finden.

Beim Könige angelangt, haben wir wieder eine Schwierigkeit:

47 „Der König schreitet nach allen Seiten

• והמלך מהלך על צדדיו

48 Nach allen Winden hilft er seinen Dienern

לכל רוחות וינזור את עבדיו

49 Er hüte sich derweil er sitzt oder ziehet

ויזהר בעת שבתו וצאתו

50 Zum Streiten an der Stelle, wo er lagert“ (Steinschneider)

להלחם ובמקום תחנונו

Abgesehen von der holprigen Schreibweise מהלך fällt die Nichterwähnung der Haupteigenheit des Königs auf, der im alten Schach wie ein Pferd springen konnte, ohne diese die alte Spielweise kaum gedacht werden kann. Wurde nun das Jugendgedicht, wie oben erwähnt, wegen der darin enthaltenen Rochade, die nach v. Lindeerst gegen Ende des XV. Jahrhunderts aufkam, angezweifelt, so konnten wir hier mit eben so gutem Rechte die Autorschaft Ibn Esras wegen des Fehlens des Königsprunges in ein drittes Feld, dieses Wahrzeichens im alten Schach, in Zweifel ziehen. Bei näherem Zusehen jedoch ist in den Zeilen 27—28 tatsächlich der Königszug enthalten. Wir müssen nur die Zeilen 27—28 tiefer hinunterrücken und zwischen den Zeilen 48—49 schieben. Diese Stelle würde dann lauten:

והמלך מהלך על צדדיו — לכל רוחות ויעזור את עבדיו
 ואם ירצה ידלג בתחלה — לכל עבר שלש במסלה
 ויזהר בעת שבתו וצאתו — להלחם ובמקום תחנונו

Die Zeilen 27—28 stehen schon in der Oxforder Handschrift Nr. 2317 (vgl. Rosin: Reime und Gedichte Ibn Esras, Heft 3, S. 160, Anm.), hinter Zeile 34, also nicht auf den Bauern, sondern auf den Fers-Dame bezüglich. Da nun der Dreisprung des Königs noch heute in unserer Rochade enthalten ist, was ja auf dessen Wichtigkeit im alten Schach schließen läßt, scheint die Beziehung der Zeilen 27—28 auf den König vieles für sich zu haben. (Wir schließen uns daher der Leseart Steinschneiders an und lesen עָבַר; Rosins Leseart יָבַר befriedigt nicht ganz, zumal der Bauer, so er zwei Schritte tun konnte, auch ohne erst angegriffen zu haben, wie dies Rosin wissen will, das dritte Feld betreten durfte.)

Wir übergehen von dem Königssprunge zur Notation.

Die holprigen Verszeilen 14, 15, 16 in unserem Gedichte versucht Steinschneider durch Emendierungen verständlich zu machen, wobei er dem Texte entschieden Gewalt antut, so setzt er in Zeile 15 statt der Worte **ומזמות** (hinterlistige Gedanken) und Zeile 16 **והתימות** (siegeln, eingravieren) die besser klingenden Worte **ואותות** (zeichnen) und **וחרותות** (prägen). Wir glauben den Text unangetastet lassen zu können und übersetzen:

ומלחמתם מלאכת מחשבת

14 Ihr Streit ist ein Werk der Gedanken¹

ונכרים בסמנים

15 Sie sind durch Zeichen (Farben) zu erkennen. (Se. Ehrw. Rabbiner Dr. M. Frankfurter Vinkovci (Slavonien) schlägt mir vor, **סמנים** Farben zu lesen, was auch dem Folgenden viel besser entspräche) **ומזמות בפניהם רשימות** (Wir lesen **בפניהם** statt wie im Texte **והתומית**).

16 Die hinterlistigen (Züge) wie auch die Figuren (Diagramme) werden auf Holzschnitten eingezeichnet und eingraviert. (In alter Zeit wurden nämlich die Schachpartien auf Holzschnitte behufs Vervielfältigung eingraviert.)

Wie dem auch sei, ist hier von der alten schwerfälligen Notation ohne Numerierung, wie wir dies in der Vorrede zu Damianos Partien und Endspiele (Rom 1561) finden, die Rede.

Ist unsere Deutung richtig, so wäre damit Linde, der die Notation in das XIV. Jahrhundert versetzt, widerlegt, da sie schon Ibn Esra als etwas Bekanntes beschreibt.

Zu Epsteins „Randglossen“.

(Monatsschrift 65, 88 ff.)

Für einige richtige Bemerkungen Epsteins zu meinem Aufsatz: „Zur Ortsnamenkunde Palästinas“ bin ich ihm zu Dank verpflichtet; den größten Teil seiner Ausführungen kann ich jedoch im Interesse der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht ohne Entgegnung lassen.

Ad 2. Die Schwierigkeit der Korrektur von מערב in ערב will ich keinesfalls verkennen; ich wäre auch für eine bessere Korrektur von בנסר, oder für die Identifizierung des Namens dankbar. Aber die Konjekturen E.'s zu diesem Worte müssen entschieden abgelehnt werden. Die Zusammenstellung von בנסר und אנסר oder פנסר ist sprachlich unmöglich¹⁾; der Ort בִּי גִדְרָה aber, den er auf Grund der LA. des Jalkut in בנסר erkennen möchte, hat mit einem arabischen Orte absolut nichts zu tun. E. hat übrigens im zweiten Absatze zwei verschiedene Namen znsammengeworfen, die auseinandergehalten werden müssen.

- a) בית גדר T Tohorot VII, 14 ist die berühmte ostjordanische Stadt G a d a r a , die gewöhnlich als גדר in der talmudischen Literatur vorkommt, hier aber mit dem vollen Namen erscheint. Daß es sich nur um diese Stadt handeln kann, zeigt das nach בית גדר genannte המת, das ist der Ort der warmen Quellen in der Nähe von Gadara. Der an der Toseftastelle genannte המת הצר ביתגדר erscheint auch T Erubin VI, 13 = j 22 d₇₀, b 61a²⁾.
- b) בית גלגול wird durch M Tohor. VI, 6, ferner durch b (ג) und j (גלגל) oder (גלגל) geboten. Diesen Urstellen gegenüber dürfte die LA. גדר von untergeordneter Bedeutung sein³⁾, besonders wenn es uns gelingt, einen die LA. גלגול bestäti-

¹⁾ Nebenbei will ich bemerken, daß das in Echa r 1₃₁ Erzählte . . . הוא לא אחריב דיריה . . . לשבחא דמלכותא עבודת דאילו חרבתי לא הוה ידעת ברייה מת חרבת. וכדו יחזין בריאתא אמרין הוה חיליה דאספמאנס (מה אחרב) durch Josephus Bellum j. VII, 1₁ verständlich wird.

²⁾ Sämtliche Stellen behandelte ich in m. „Beiträge zur Geogr. u. Gesch. Galiläas“, S. 79 ff.

³⁾ Sie ist wohl durch die Erinnerung an das biblische גדר Num 33₃₂, bezw. גדרה Deut 10₇, entstanden. Daß auf diese Weise falsche Lesungen von Ortsnamen entstehen, zeigte ich „Beiträge“ 87.

genden Namen anderwärts nachzuweisen. Und dies ist tatsächlich der Fall:

Josua 12₂₃ wird ein גִּלְגַּל in Galiläa genannt. Derselbe Ort erscheint I Mak 9₂ als Γαλιλαία¹⁾ in der Nähe von Arbel, bezw. seiner Felshöhlen, an der Südseite des Wādī Ḥamām²⁾. In I Mak 9,2 werden die zu diesen Höhlen führenden Hochwege παραλασθ, d. h. hebräisch מְסַלִּית, genannt. Es ist nun kaum daran zu zweifeln, daß jene (מַסְלוֹת גִּלְגַּל) = מַסְלוֹת גִּלְגַּל (א) sind, die durch die „d'bē Jannaj“ (Erub. 22b) richtig charakterisiert werden.

Wie aber diese Charakteristik von בית גלגל „glänzend zu sein“ (גַּלְגַּל גָּדוֹל) „passend“ (גַּלְגַּל גָּדוֹל וְלֹא אֲצַב) soll (E.), ist mir gänzlich unverständlich³⁾.

Ad 4. Daß die Familie בית צריפה (בני-) ein familienreines Laiengeschlecht war, wird in den Quellen nicht gesagt. Für die priesterliche Abstammung sprechen aber die Verba רחק und קרב, die hier in technischem Sinne gebraucht sind (vergleiche Büchler a. a. O.). — Die Zusammenstellung der Namen Juda b. Σαριφαί mit Juda b. דורותאי ist sowohl aus sprachlichen, als auch aus chronologischen Gründen unmöglich. דורותאי ist = Dorotheos, das aber keinesfalls einem Σαριφαί entspricht (E. S. 90)! Chronologisch spricht gegen die Gleichsetzung der beiden Personen der Umstand, daß Juda b. Dorotheos ein Zeitgenosse von Schemaja und Abtalion war (vgl. שני גדולי הדור שהן הזמנים), während Juda b. Sariphai oder Sapphorai im Jahre 4 v. d. g. Z. genannt wird⁴⁾, um welche Zeit schon längst Hiel und Schammaj an der Spitze des Beth-din standen. Diese Schwierigkeit scheint E. selbst empfunden zu haben, deshalb schreibt er: „in den (letzten) Tagen des Sch. und A.“ — Nach den Ausführungen E.'s ist צריפה als Ortsname nicht zu streichen, selbst wenn צריפה!

¹⁾ Man hat wohl Jos 12₂₃ und I Mak 9₂ in גִּלְגַּל bezw. Γαλιλαία korrigiert, aber ohne triftigen Grund.

²⁾ S. Ant. XIV, 15₄ f. Bj I, 16₂ ff., II, 20₆. Dalman, ZDPV. 29, 199 ff.

³⁾ Die LA. im Jalkut נגד oder נגיד ist auf בסנר oder סינר zurückzuführen. Aus dem unverständlichen בסנר kann weit eher ein an einen biblischen Namen (s. Anm. 3) anklingendes נגיד entstanden sein, als aus diesem ein so fremdartiges Wort, wie בסנר oder סנר! Die ursprüngliche LA. ist daher aus diesen herzustellen.

⁴⁾ S. Schürer I⁴, 374.

kein Pl. von צריפה, sondern von צריף ist. — Sāfirije, das E. S. 90 Anm. 2 dennoch mit צריפה gleichsetzen möchte, entspricht dagegen einem כפר ספוריית, wo wir einmal R. Simaj treffen¹).

S. Klein.

¹) j Kidduschin III, 13 (64d₇₁). Daß diese Stelle mit Hulin 56b und b Sabbath 46a (ריופרא) zusammenhängt, werde ich an anderer Stelle nachweisen. S. übrigens schon Neubauer, Geogr. du Talm. 81, wo aber das über בית שופריית Gesagte zu streichen ist. Hierüber s. meine Ausführungen in MuNDPV 1908, 35.

Zu dem Aufsatz „Al Mu'allim Fādīl“.

Die Petersburger Bibliothek enthält den Schluß von Hājǰūǰ's Schrift über die doppellautigen Verba, die kopiert wurde von ישעיהו הכהן בן ישעיהו הרופא ובתויא עזיאל . . . עיהו הכ' הרופא ובתויא (v. ed. Jastrow, p. LXXXIV). עזיאל ist ohne Zweifel = עזיה (vgl. סעזיה und סעזיה, חסדיה und חסדיה), und da die Namen ישעיה und עזיה ziemlich selten sind und da unser Kopist mit al-Mu'allim Fādīl identisch. Die fehlenden Buchstaben sind wohl zu ergänzen [בן ישעיהו] und auf den Großvater dürfte sich auch das Epitheton הרופא beziehen.

S. Poznański.

Besprechungen

Wieweit hat Delitzsch Recht? Beantwortet durch kritische Beleuchtung des zweiten Teils von Delitzsch' „Die große Täuschung“. Von Eduard König. Berlin 1921. 39 Seiten. 3,60 Mark.

Unter den protestantischen Theologen, die sich trotz Delitzsch das „Alte Testament“ als Grundlage des Christentums nicht rauben lassen wollen, steht Eduard König voran. Er widmet auch dem 2. Bande der „Großen Täuschung“ eine gehaltreiche Widerlegungsschrift, in welcher er die Resultate und namentlich die Methode seines Gegners kritisch beleuchtet. Wir müssen uns darauf beschränken, einiges herauszuheben. Vor allem macht König seinem Gegner den Vorwurf, daß er unbequemes Material einfach unter den Tisch fallen läßt. So stellt er in seiner Gegenschrift S. 26 fest, daß Delitzsch die von ihm zusammengestellten prophetischen Aussprüche, in welchem der Gott Israels als der Einzige verkündet wird einfach ignoriert. Den — allerdings nicht wegzuleugnenden — Unterschied zwischen der Bilderverehrung der Babylonier und dem Eintreten der Propheten für einen bildlosen Kultus sucht Delitzsch freilich unglaublicherweise zu einem Vorwurf gegen die Propheten zu benützen, die den Bilderkult nicht hätten tadeln dürfen; denn „die denkenden Babylonier“ hätten nie ein Gebet an ein Götterbild gerichtet. Mit Recht weist aber König darauf hin, daß „die babylonischen Könige beim Neujahrsfest mit dem Bildnis des Marduk Handschlag austauschten und daß sie nach babylonischem Glauben die anderen Götter, deren Bildnis man gleichfalls kommen ließ, mit ihrem Oberherrn in das Schicksalsgemach zurückzogen, um dort in gemeinsamer Beratung die Geschicke für das neue Jahr festzustellen“, daß ferner „nach der Lehre der Priester die Götterbilder die ihnen vorgesetzten Opfer in der Tat verzehrten“ (S. 25). Die Propheten hatten also allen Anlaß, die Einwirkung derartiger Vorstellungen auf ihre Volksgenossen zu befürchten, ganz abgesehen davon, daß es nach ihrer Anschauung überhaupt nicht angängig ist, in einem Bild den „Repräsentanten“ des Weltgeistes zu sehen. Glaubte ferner Delitzsch, daß die Psalmen „auf dem Gesetz beruhen“, versuchte er so die Opposition des Christentums gegen die jüdische „Gesetzesreligion“ auch gegen die Psalmen zu verwerfen, so verweist König S. 28 auf bekannte ergreifende Mahnungen der Psalmen zu religiöser Innerlichkeit, die allerdings beweisen, daß auch auf dem Boden des „Gesetzes“ und im Zusammenhang mit ihm wahre und tiefe

Frömmigkeit erwachsen kann — was freilich nicht nur von Delitzsch, ja, vielleicht nicht nur im christlichen Lager hat bezweifelt werden können. Gewiß enthält der Psalter kein Lied auf die Nächstenliebe, wie es Delitzsch (an dem ein Dichter verloren gegangen zu sein scheint) allen Ernstes verlangt; er preist zunächst die fromme Hingabe an Gott; aber aus ihr quillt notwendig, wie es der 15. Psalm ausführt, jene „Reinheit des Herzens und der Hände“, die an zwei schönen Stellen der Iphigenie nachklingt und ein menschliches, ja vornehmes Verhalten gegen den Nebenmenschen ausdrücklich einschließt. Ganz eigenartig mutet es weiter an, wenn zur Herabsetzung des Wertes der Psalmen auf die Fehler der lateinischen Uebersetzung (der Vulgata) und der Lutherbibel verwiesen wird, zumal im Hinblick auf Delitzsch' Forderung, den Theologen das Studium der hebräischen Sprache zu ersparen, sie also auf Uebersetzungen, die natürlich nie das Original ausschöpfen können, zu verweisen. Daß übrigens gerade hier der für das Alte Testament bestimmte Pfeil mit verstärkter Kraft das Neue trifft, liegt auf der Hand; die Aussprüche Jesu sind uns ja bekanntlich nur durch die griechische Uebersetzung erhalten, deren Sprache man erst infolge der neueren Funde wissenschaftlich zu verstehen begonnen hat.

Zum Beweise dafür, daß der „Heilige Israels“ der ausschließliche Gott Israels geblieben sei, beruft sich Delitzsch allen Ernstes auf den Ausdruck „Schqusa“ der Ghettosprache für Christenkind. Vielleicht folgert er auch die Ueberheblichkeit der Süddeutschen über die Preußen aus gewissen Kraftworten des oberbayrischen Dialektes. Wir möchten uns nicht damit begnügen, mit König (S. 11) auf einen während der Arbeit ihm zugegangenen Aufsatz von Wohlgemuth über die Erwählung Israels (Jeschurun VIII, 89 ff.) zu verweisen als Zeugnis dafür, wie sich der Jude der Gegenwart das Verhältniß Gottes zur Welt und zu Israel denkt. Wollte sich Delitzsch wirklich über das Fortleben des biblischen Gottesbegriffs im Judentum Klarheit verschaffen, so hätte er nur die Religionsphilosophen zu fragen brauchen, die sämtlich selbstverständlich ihren Gott als den Regenten der ganzen Welt darstellen und eben wegen der Reinheit ihres Monotheismus zwar von Aristoteles, Plotin und dem Sufismus gelernt haben, das Trinitätsdogma aber nur zu polemischen Zwecken erwähnen. Und was das Bewußtsein des gegenwärtigen Juden betrifft, so unterscheidet er sich von manchem nichtjüdischen Betrachter der Bibel dadurch, daß er die Lehre von Gott als dem Weltgott in der Bibel als völlig selbstverständlich empfindet. Wenn etwa Naomi im Anfange des Buches Ruth ihre Schwiegertöchter bittet, nach Moab zurückzukehren, wo ihnen

„Jhw“ den Segen der Mutterschaft gewähren möge, so bin ich (offen gestanden) erst durch eine etwas verblüffte Bemerkung Bertholets zur Stelle darauf aufmerksam geworden, daß diese Anschauung allerdings mit partikularistischer Religionsauffassung unvereinbar ist. Genau so ging es mir, wie vielen anderen, als ich Cornills (später bekanntlich veröffentlichte) Vorträge über den Prophetismus, insbesondere über das Buch Jona hörte, von dessen Schluß er rühmte, daß in ihm mit schlichter Selbstverständlichkeit Gott als der Schöpfer und demgemäß Erhalter der ganzen Welt gepriesen werde. Solche Bemerkungen sind gewiß verdienstlich, sagen aber dem Juden, der täglich etliche Male in seinen Segenssprüchen „den König der Welt“ anruft, nichts irgendwie Bemerkenswertes. Beachtenswert schien mir aber allerdings unter dem Einfluß von Cornills Vorlesungen, daß die wegen ihres Nationalstolzes so geschmähten Rabbinen am Versöhnungstage die Vorlesung des Buches Jona angeordnet und damit die Frömmigkeit jener Heiden als mustergültig für ihre eigenen Glaubensgenossen hingestellt haben. Hierin liegt freilich eine Seite jüdischer Religionsauffassung, die Delitzsch verkennt, aber auch König nicht ausreichend würdigt. Letzterer schreibt (S. 35): „Für den Zugang zu Gott ist im Alten Testament die Anerkennung der Jhwreligion nur ebenso das Mittel, das Bürgerrecht im speziellen Gottesreiche zu erlangen, wie im N. T. die Anerkennung Jesu als des Christ“. Hier wird, wie schon die Formulierung zeigt, unsere Bibel unter neutestamentlichen Gesichtspunkten gesehen und daher schief gesehen. Sie kennt kein Gottesreich im neutestamentlichen Sinn mit Voll- und Halbbürgern. Sie kennt fromme, „gottesfürchtige“ Menschen und — andere. Gottesfurcht aber ist eine Eigenschaft, die keineswegs erst mit der Offenbarung oder nur in ihrem Einflußkreis auftritt, deren sich vielmehr Josef als scheinbarer Heide rühmt, die daher von Amalek verlangt und von den Heiden von Ninive betätigt wird. Daher ist die Lehre, daß „die Frommen aller Völker Anteil am ewigen Leben haben“, nicht erst talmudisch, sondern dem Sinne nach biblisch. Die Gewinnung solcher Frömmigkeit außerhalb des Einflußgebiets der Offenbarung mag schwierig und selten sein, erscheint uns aber weder logisch noch dogmatisch unmöglich. Bekanntlich meint der Talmud, Moses sei nach der Lehre der Schrift nur der größte Prophet in Israel gewesen; ob es unter anderen Völkern größere Propheten gegeben habe, könne man dahingestellt sein lassen. So urteilen die angeblich so engherzigen Talmudisten während Delitzsch, der Prediger des „Weltgottes“, findet, Jesus könne deswegen kein Jude gewesen sein, weil ein solcher des Monotheismus nicht fähig wäre!

Doch wir beabsichtigen keineswegs, in eine eigene Auseinandersetzung mit Delitzsch einzutreten. Wollte man den Wert unserer Bibel mit modernen Methoden darstellen, so dürfte man sie freilich durchaus nicht nur durch die Brille des Neuen Testaments betrachten, wie es vielfach die christliche Theologie bewußt oder unbewußt getan hat. Man wird ihr dann ebensowenig gerecht, wie wenn man etwa ebenso mit der hellenistischen Spekulation verführe, die gleichfalls dem Christentum vorgearbeitet hat. Die Bibel will mit ihren eigenen Maßstäben gemessen sein. Moderne Forschung hätte hierzu einerseits die Vertiefung der Erkenntnis zu verwerten, die uns vom religiösen Erlebnis überhaupt geworden ist, andererseits die Erforschung der Grundlagen der Religion, insbesondere des Begriffes des Heiligen als des — über das bloß Sittliche hinausgehenden — Grundbegriffes des religiösen Lebens (Vergl. meinen Aufsatz: Das Heilige im hellenistischen und rabbinischen Judentum, Jeschurun VIII, 99 ff.). Glücklicherweise haben sowohl die Psychologen wie die Systematiker die überragende Bedeutung unserer Bibel nach beiden Richtungen — wenn auch nicht erschöpft, so doch grundsätzlich erfaßt. Und wie zu uns, so hat die Bibel seit Jahrtausenden zu wahrhaft frommen Menschen gesprochen, zu jedem in der Denkweise seiner Zeit, seines Bildungskreises, seiner Persönlichkeit. Wer eingesteht, daß sie ihm religiös nichts bietet, übt freilich eine vernichtende, unwiderlegliche Kritik — aber nicht an der Bibel.

Heinemann.

Dalman, Prof. D. Dr. D. Gustaf: Orte und Wege Jesu. (Gütersloh 1919, C. Bertelsmann.) 370 S. mit 11 Abb. und 5 Plänen. 12 Mk.

Dieses neueste Werk des verdienstvollen Forschers erscheint als 1. und 2. Heft, 23. Bd. der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“. Wenn Titel und Zugehörigkeit des Werkes zu obiger Serie im ersten Augenblick den Zusammenhang mit der Wissenschaft des Judentums nicht dartun, so bietet der Inhalt umso mehr wichtigen Stoff zur Klärung mancherlei jüdischer Palästinafragen. Schon die ersten Zeilen des Buches sprechen dies aus: „Bethlehem wäre nicht die Geburtsstätte des Weltheilands, wenn es nicht die Heimat Davids wäre.“ In diesen Worten liegt ein wahres Programm der Arbeit; denn D., der den Leser alle heiligen christlichen Stätten durchwandern läßt und die Wege beschreibt, die Jesus nach den evangelischen Berichten gereist und gewandelt ist, unterläßt es niemals, die Wege, Orte, Gräber usw. gleichzeitig nach den jüdischen Büchern historisch zu kennzeichnen und mit parallelen jüdischen Zitaten zu belegen.

Im Nachstehenden soll die Bedeutung der Arbeit für die jüdische Wissenschaft nur nach einer Richtung hin erläutert sein. Unter Ausschaltung jeder theologischen Tendenz soll der Inhalt nur insoweit besprochen werden, als er archäologisch aufklärend wirkt. Und da ist denn Vieles Neues zu ersehen und Altes, in der Wissenschaft weitervererbtes, zu korrigieren. Denn D.'s Forschungen sind nicht zu verwechseln mit Aufnahmen und Arbeiten von Archäologen, die in vielfach üblicher Weise als Reisende das Land besuchen und hier und dort gelegentliche Studien anstellen, deren Zeitdauer meist beschränkt ist. Hier finden wir Forschungsergebnisse eines Wanderers mit unbeschränkter Zeit, der hier sein Lebenswerk findet und nach 13 jähriger Tätigkeit durch den Krieg genötigt ist, dieses Studium jäh zu unterbrechen. So sind demnach naturgemäß die Forschungen in dem verhältnismäßig kleinen Lande und in der langen, ausschließlich dessen wissenschaftlicher Erschließung gewidmeten Zeit als wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis des heiligen Landes anzusehen. —

Folgen wir D. auf seinen Wanderungen, so erfahren wir zunächst, daß in Nazareth die seit 1741 den unierten Griechen dienende Kirche, „Schule des Messias“ bezeichnet, die Stelle ist, an der vormals eine Synagoge stand. Aus Zippori berichtet D., daß es ehemals 18 Synagogen besaß. Aus Kufrenna (Kana des Evngl.?) wird berichtet, daß die rabbinische Literatur diese Ortschaft nicht kenne, obzwar man in einem tiefer liegenden Fußboden der dortigen Kirche nachstehende aramäische Inschrift fand (S. 108):

דִּיכֵר לְטֵב בְּיוֹסֵף בֵּר תַּנְחוּם בֵּר בּוֹטָה וּבְנוֹי
דְּעִבְרוּ הָרָה טַבֵּל הַתְּהוּ לְהוֹן בְּרַכְתָּא אַמֵּן

Von hier führt eine Treppe nach einem tiefer belegenen Raum, der als Zisterne dient. D. macht m. E. mit Recht geltend, hier sei eher an eine Synagoge mit rituellem Bade zu denken als an eine Kirche, deren Bau man auf Joseph von Tiberias zurückführt. (Synagogen in Verbindung mit Tauchbädern sind noch im 18. Jahrhundert in Bayern und Böhmen von polnischen Rückwanderern errichtet worden.)

Zu den interessantesten Orten gehört Kapernaum (Tellhum), von dem D. behauptet, daß in keinem zweiten Orte Palästinas sich die Erinnerungen in gleichem Maße häuften. Hier, dem Mittelpunkt der Tätigkeit Jesu am See, finden wir die bereits bei Kohl und Watzinger beschriebene und aufgenommene Synagoge. Aber, was D. hier weiter forschend berichtet, scheint für die Wissenschaft des synagogalen Bauwesens von großer Bedeutung. Die Synagoge

soll 200 n. Chr. „im Auftrag des Kaisers Antoninus Pius“ — so vermutet Watzinger — errichtet sein. D. berichtet dies insoweit, als er mehr an eine „Erlaubnis“ denkt, die verfallenen und zerstörten Gotteshäuser „nach dem Geschmacke der Zeit“ wiederherzustellen. Hiervon haben die Galiläer reichlich Gebrauch gemacht. Ueber die hierbei verwendeten Schmuckmotive und Ornamente ist viel geschrieben worden. Es scheint wirklich, als ob die damaligen Juden starke Neigung geäußert hätten, es der Umgebung nachzutun, was D. aus der Erlaubnis des Jochanan aus Galiläa ableitet („j. aboda zara 42 d“).¹⁾ Recht lehrreich erscheint mir des Ferneren die Feststellung der überraschenden Uebereinstimmung dieses Gotteshauses mit jenem von Chorazin und gewisser sonstiger gemeinsamer Merkmale der galiläischen Synagogen. Denn hier zeigt sich abermals schon in sehr früher Zeit der Begriff der „Type“, den ich in meinen eigenen Forschungen²⁾ bis in die Zeit des 19. Jahrhunderts nachzuweisen versuchte. Die Synagoge in Kapernaum sieht D. als den Neubau derjenigen an, in der Jesus den Besessenen heilte und sonstige Wunder verübte; auch dürfte die Absicht der Franziskaner, die Ruine zu restaurieren, von Interesse sein. Die sonst von D. erwähnten Gotteshäuser sind schon durch Kohl und Watzinger bekannt; jenes von Arbeel scheint dem von Tell-hum kunstgeschichtlich recht nahe zu stehen. Zu den Sonderforschungen des-Verfassers scheinen jedoch die beiden (jetzt nur noch eine) Synagogenruinen in Zephath (bei Josephus Σίτζα) zu gehören (S. 195); der Ort ist die Heimat des Paulus.

Dem weitaus größten Interesse dürfte naturgemäß der Abschnitt begegnen, der sich mit D.'s Forschungen in der Landeshauptstadt befaßt. Der Verfasser will hier offenbar in erster Linie alte, in der Literatur immer wiederkehrende Irrtümer ausmerzen. Schon in meiner Besprechung³⁾ über Dalmans Palästinajahr buch XIII. Jhg. habe ich auf die überraschenden Ergebnisse seiner Forschung auf dem Tempelberg hingewiesen. Zu diesen treten hier allerlei Vermutungen hinzu über die Reste des Untergeschosses einer der drei herodianischen Türme, die demnach im Verein mit dem bekannten gewaltigen Quaderbau einer Tempelumfassungsmauer die einzigen

¹⁾ Ueber Dalmans Ansichten betreffs dieser Ornamentik, die Anordnung des Almemor und der Emporen habe ich in meinem Aufsätze S. 16 ff., Jhg. 1921 dieser Zeitschrift ausführlich berichtet

²⁾ Synagogentypen vom 11.—19. Jahrh.“ Berlin 1915. Zirkel verlag.

³⁾ S. 78 ff. Jhg. 1920 dieser Zeitschrift.

Ueberreste des jüdischen Heiligtums bilden dürften. Dalman nimmt an, daß der von Herodes eingeführte Hellenismus in der Formgebung des letzten Tempels für dessen Säulen Kapitäle anwenden ließ, die keiner klassischen Stilart eingereiht werden können. Denn Josephus schließt hier Bildhauerarbeit ausdrücklich aus; ebenso bezeichnet er nur die Säulen der Basilika am Südrande des Vorhofes als „korinthisch“. Dalman nimmt nun für den Tempel „korinthische und jonische Bossen kapitäle“ an, wie er sie aus den Synagogen Galiläas, ferner aus Seeia und Petra kennt. Diese Analogie mag dem Fachmann recht beachtenswert erscheinen; ebenso die Ansichten des verdienstvollen Forschers über die Lage einzelner Bauten auf der Tempelplattform, die so sehr von den bekannten zeichnerischen Restaurierungsversuchen abweicht. Daß Dalman seine Forschungsergebnisse auch in Gestalt klarer Pläne und guter Lichtbilder wiedergibt, wird besonders begrüßt werden müssen.

Das in erster Linie der christlichen Forschung gewidmete Werk enthält so viel ausgezeichnete Beobachtung und Verarbeitung des altjüdischen Stoffes, daß es auch für die Wissenschaft des Judentums von Bedeutung werden kann. Dies unsomehr, als es — soweit dies der Nichttheologe beurteilen kann — jeglicher religiösen Tendenz entbehrt und mit nüchternem Forschungsgeist alle, auch die unbedeutend erscheinenden Tatsachen aufschließt und zu neuer Gedankenarbeit anregt.

Prof. Dr.-Ing. Alfred Grotte.

Dr. Zunz: „Sittenlehrer“. Mit Anmerkungen von I. Elbogen.
Frankfurt a. M. 1921. 46 S. Preis 3 Mark und 50 Prozent Zuschlag.

Die „Sittenlehrer“ bilden den 5. Abschnitt in Zunz' Werk „Zur Geschichte und Literatur“ (Berlin 1845, S. 122—157). Sie sind unter Weglassung der gelehrten literaturhistorischen Nachweise in den „Gesammelten Schriften von Dr. Zunz“ I, S. 60—85 (Berlin 1875) abgedruckt. In dieser verkürzten Form erscheinen sie hier von neuem, mit einigen erläuternden Anmerkungen am Schluß.

Das Büchlein bringt 11 Abschnitte über „Sittenlehrer“ des Mittelalters. Die Uebersetzung liest sich sehr gut, der Druck ist fast fehlerfrei, die Ausstattung tadellos, knappe Anmerkungen dienen dem Bedürfnis mancher Leser, die nähere Auskunft suchen. Das einzige, was vielleicht noch der Erläuterung bedürfte, ist — der Titel. „Sittenlehrer“ — auch ich weiß für „Mussarbücher“ keine bessere Uebersetzung; aber es muß doch wohl gesagt und jedenfalls beachtet werden, daß jene Schriften nicht Ethik, sondern Frömmigkeit lehren wollen. Eine Frömmigkeit freilich, deren schön-

stes Symptom eine wunderbare sittliche Klarheit, Reinheit und Zartheit darstellt. — Gerade das deutsch-französische Judentum, das seine religiösen Ideale wesentlich autochthon, jedenfalls ohne philosophische Gesichtspunkte entwickelt, lehrt uns das Emporblühen des Sittlichen aus dem Religiösen erkennen — und damit den höchsten Ruhmestitel des Judentums. Das Büchlein verdient weiteste Verbreitung, auch in der Schule, und aufmerksame Leser. H.

Im „Archiv für Religionswissenschaft“ XIX. 383 ff. gibt O. Holtzmann eine Uebersicht über die von 1914—1917 erschienenen Schriften zur nachbiblischen jüdischen Literatur. Der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ und der von ihr herausgegebenen Schriften wird mehrfach anerkennend gedacht. Der Wunsch nach übersichtlicherer Gestaltung der von der Gesellschaft herauszugebenden Texte trifft mit einer neuerlichen Anregung des Herrn Dr. Rabin bezüglich der aus S. Horowitz' Nachlaß zu veröffentlichenden Mechilta zusammen: schon hier wird für Absätze und Interpunktion gesorgt sein. Abzulehnen ist dagegen die Forderung vokalisierter Texte, schon aus den von Aptowitzer (Monatsschrift 1916, 428) dargelegten wissenschaftlichen Bedenken. Wenn H. meint, wir empfänden „den Bann der Absonderung der heiligen Schriften noch heute wie etwas Heiliges“, so ist das ebenso unberechtigt wie sein Aerger darüber, daß „die getreuen Hüter der Schultradition“ der Holtzmann-Beersehen Mischnaübersetzung „einige Dutzend wirkliche oder angebliche Fehler“ nachgewiesen haben. Wir begrüßen von Herzen jeden nicht-jüdischen Leser unserer Urkunden — heute angesichts der schändlich zweideutigen Stellung von Männern wie Hauser und Gildemeister zur Blutlüge mehr als je — und wir lernen gerne, wie Kregels Bemerkungen im Juliheft zeigen, von Mitforschern wie H. L. Strack, dem die jüdische Wissenschaft so viele Anregungen dankt: den Ruf nach vokalisiertem Texten hat er freilich nicht erhoben.

Satzungen des Vereins „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ E. V.

Laut Beschluß der Mitgliederversammlung vom 16. März ist die Gesellschaft am 7. September 1921 in das Vereinsregister des Amtsgerichts in Berlin-Schöneberg unter Nummer 348 eingetragen worden. Die nunmehr gültigen Satzungen der Gesellschaft haben folgenden Wortlaut:

Satzungen des Vereins

„Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.“

E. V.

Name des Vereins.

§ 1.

Der Verein führt den Namen: „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ E. V.

Sitz des Vereins.

§ 2.

Der Verein hat seinen Sitz in Berlin.

Geschäftsjahr des Vereins.

§ 3.

Das Geschäftsjahr ist das Kalenderjahr.

Zweck des Vereins.

§ 4.

Zweck des Vereins ist: Förderung der Wissenschaft des Judentums:

- a) durch wissenschaftliche Veröffentlichungen (vgl. § 11);
- b) durch Gewährung von Jahresstipendien an jüdische Gelehrte (vgl. § 10);
- c) durch Schaffung und Unterstützung von Lehrstühlen an jüdischen wissenschaftlichen Lehranstalten.

Zusammensetzung des Vereins.

§ 5.

Der Verein setzt sich zusammen aus:

- a) Stiftern, die einen einmaligen Beitrag von mindestens 3000 Mark leisten;
- b) immerwährenden Mitgliedern, die einen einmaligen Beitrag von mindestens 600 Mark leisten;
- c) Mitgliedern (auch Körperschaften), die einen jährlichen Beitrag von mindestens 20 Mark leisten.

Stifter, immerwährende Mitglieder und Mitglieder aus valutarstarken Ländern zahlen die alten Beträge (1000 bzw. 300 bzw. 8 Mark) in Vorkriegswährung.

Mitgliederversammlung.

§ 6.

Alljährlich findet eine ordentliche Mitgliederversammlung statt. Sie wird durch eine mindestens vier Wochen vor dem Termin zu erlassende Einladung unter Angabe der Tagesordnung von dem Ausschuß (§§ 9^a—10) einberufen.

Der Ausschuß ist befugt, außerordentliche Mitgliederversammlungen zu berufen. Er ist zu der Berufung binnen drei Monaten verpflichtet, wenn mindestens 50 Mitglieder unter Angabe des Zweckes die Berufung beantragen.

§ 7.

Jedem Stifter, immerwährenden Mitglied, Mitglied steht in der Versammlung eine beratende und beschließende Stimme zu. Körperschaften (§ 5, Absatz c) üben ihr Stimmrecht durch einen von ihnen zu beglaubigenden Delegierten aus. Körperschaften, die mehr als 600 Mark Jahresbeitrag zahlen, haben für jede angefangenen 600 Mark je eine Stimme.

Die Beschlüsse werden nach Stimmenmehrheit gefaßt. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Die Versammlungen sind öffentlich.

§ 8.

Der ordentlichen Mitgliederversammlung steht zu:

- a) die Entgegennahme des Berichts und der Rechnungslegung des Ausschusses (§§ 9—10) und die Erteilung der Entlastung;
- b) die Wahl von 25 Ausschußmitgliedern und 2 Kassenrevisoren für die Zeit bis Beendigung der nächsten ordentlichen Mitgliederversammlung. Die Wiederwahl der Ausschußmitglieder und Kassenrevisoren ist gestattet.

Die Wahl geschieht durch Stimmzettel, kann aber auf Antrag, wenn kein Widerspruch erfolgt, auch durch Zuruf vollzogen werden.

Mit der ordentlichen Mitgliederversammlung soll ein wissenschaftlicher Vortrag verbunden werden.

Vereinsleitung.

§ 9.

Die Leitung der Vereinsgeschäfte geschieht durch den Ausschuß. Dieser besitzt das Recht der Zuwahl bis auf die Zahl 36.

Der Ausschuß wählt nach Stimmenmehrheit aus seiner Mitte den Vorsitzenden, Schriftführer und den Schatzmeister, sowie deren Stellvertreter.

Der Vorsitzende oder dessen Stellvertreter und der Schriftführer oder dessen Stellvertreter vertreten den Verein nach außen und bilden den Vorstand des Vereins.

Der Ausschuß wählt ferner Fachkommissionen, denen die in § 10 Abs. 1 bezeichneten Angelegenheiten zur Begutachtung vorgelegt werden.

§ 10.

Der Ausschuß bestimmt auf Vorschlag des Vorstandes und nach Anhörung der zuständigen Fachkommission (§ 9 Abs. 4) die von der Gesellschaft herauszugebenden Schriften (§ 4 Abs. a), die Auswahl der Stipendiaten (§ 4, Abs. b) und die Unterstützungen (§ 4 Abs. c).

Sitzungen des Ausschusses werden von dem Vorstand einberufen. Der Ausschuß beschließt nach Stimmenmehrheit. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Herausgebende Schriften.

§ 11.

Jedes Mitglied der Gesellschaft erhält eine periodische Veröffentlichung der Gesellschaft unentgeltlich sowie auf Verlangen ein Exemplar der von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften zu 75 Prozent des Ladenpreises. Die Stifter (§ 5, Abs. a) sowie die Mitglieder, welche einen jährlichen Beitrag von mindestens 300 Mark leisten, haben ein Anrecht auf je ein Freiemplar aller von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften.

Fond.

§ 12.

Alle Beiträge von 600 Mark und darüber sollen, soweit die Geber nicht anderweitig bestimmen, dem Fond zugeführt werden.

Von dem Fond sollen, dringende Notfälle ausgenommen, nur die Zinsen für die laufenden Ausgaben des Vereins verwendet werden.

Abänderung der Satzungen.

§ 13.

Eine Abänderung der Satzungen kann nur mit Dreiviertelmehrheit von der ordentlichen Mitgliederversammlung (§§ 6—8) beschlossen werden, sobald ihr mindestens ein Drittel der Mitglieder beiwohnt. Ist diese Anzahl bei der ordentlichen Mitgliederversammlung nicht anwesend, so ist zu diesem Zweck eine außerordentliche Mitgliederversammlung einzuberufen, die mit Dreiviertelmehrheit endgültig zu beschließen hat.

Auflösung des Vereins.

§ 14.

Der Verein wird aufgelöst, wenn seine jährlichen Einkünfte unter 1000 Mark sinken oder eine zu diesem Zwecke einberufene Mitgliederversammlung, der mindestens ein Drittel der Mitglieder beiwohnt, mit Dreiviertelmehrheit der Anwesenden die Auflösung beschließt.

§ 15.

Im Fall der Auflösung ist das Vermögen des Vereins jüdischen Instituten zu überweisen, die ähnliche wie die im § 4 genannten Zwecke verfolgen.

§ 16.

Der Vorstand ist berechtigt, alle Aenderungen, welche das Gericht oder die Aufsichtsbehörde verlangt, vorzunehmen.

An unsere Mitarbeiter und Leser.

In der Ausschußsitzung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums vom 27. Dezember 1921 wurde auf Grund zahlreicher Zuschriften der Mitglieder beschlossen, die Monatsschrift in der seitherigen Weise zu versenden, also auch die Arbeiten von allgemeinerem Interesse allen Mitgliedern zugehen zu lassen. Daraufhin hat sich der Unterzeichnete zur **endgültigen Übernahme der Schriftleitung** bereit erklärt.

Das Protokoll der Sitzung und wichtige, die Monatsschrift betreffende Mitteilungen finden unsere Leser im nächsten, Ende März erscheinenden Heft.

I. Heinemann.



DS
101
M6
Jg.65

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
